Fundamente der Philosophie.

von

Jacob Balmes,

Priester.

Aus dem Spanischen übersetzt

von

Dr. Franz Lorinser.

Dritter Band.

Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1856.

Fundamente

der

Philosophie.

Von

Jacob Balmes,

Priester.

Aus dem Spanischen übersetzt

von

Dr. Franz Lorinser.

Dritter Band.

Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1856.

Fundamente

der

Philosophie.

Dritter Theil.

Inhalt
des dritten Bandes.

Viertes Buch.

Von den Ideen.

Fünftes Buch.

Idee des Seins.

Sechstes Buch.

Einheit und Zahl.

Siebentes Buch.

Die Zeit.

Viertes Buch.

Von den Ideen.

I. Kapitel.

Blick auf den Sensualismus.

1. Wir haben die Untersuchungen über die Sensationen beendigt und müssen uns nun mit den Ideen beschäftigen. Um diesen Übergang in gebührender Weise zu machen, ist es nothwendig, vorerst zu untersuchen, ob es in unserem Geiste noch etwas Anderes als Sensationen giebt, ob alle inneren Phänomene, die wir erfahren, noch etwas mehr als umgeformte Sensationen sind.

Wenn der Mensch aus der Sphäre der Sensationen, jener Phänomene, die ihn in Beziehung zur äußeren Welt bringen, heraustritt, so befindet er sich in einem anderen Gebiet von Phänomenen, welche gleichfalls seinem Bewußtsein gegenwärtig sind. Er kann über die Sensationen selbst nicht reflektiren, ohne von etwas Bewußtsein zu haben, was nicht Sensation ist; er kann nicht über die Erinnerung der Sensationen, oder über die innere Vorstellung derselben reflektiren, ohne etwas

von dieser Erinnerung und dieser Vorstellung Verschiedenes zu erfahren.

2. Aristoteles sagte: „Nichts ist im Verstande, was nicht vorher im Sinne war,“ und die Schulen haben lange Jahrhunderte hindurch diesen Gedanken des Philosophen wiederholt: „Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.“ Nach dieser Lehre gingen die menschlichen Erkenntnisse vom Äußeren zum Inneren über. Descartes kehrte die Ordnung um, indem er behauptete, daß man vom Inneren zum Äußeren vorschreiten müsse; sein Schüler Malebranche ging noch weiter; nach seiner Meinung muß der Geist sich in das Innere zurückziehen, mit dem Äußeren so wenig als möglich in Verbindung treten; nach ihm giebt es keine gefährlichere Luft für die intellektuelle Gesundheit, als die Welt der Sinne; die Sensationen sind eine beständige Quelle des Irrthumes und die Einbildungskraft eine um so gefährlichere Zauberin, als sie ihre Wohnung an der Thüre des Verstandes selbst aufgeschlagen hat, wo sie ihn erwartet, um ihn mit sich fortzureißen durch ihre verführerische Schönheit, durch ihren glänzenden Schmuck.

3. Locke wollte das Prinzip des Aristoteles wieder zur Geltung bringen, indem er es dem Prüfstein der Beobachtung unterwarf; allein außer der Sensation nahm er auch die Reflexion an und ließ Fähigkeiten gelten, die der Seele eingeboren sind. Sein Schüler Condillac beschränkte sich nicht hierauf; nach ihm sind alle Akte unserer Seele nichts weiter als umgeformte Sensationen; er meint, anstatt, wie Locke, zwei Quellen unserer Ideen, den Sinn und die Reflexion, anzunehmen, es sei richtiger, nur eine einzige gelten zu lassen; theils, weil die Reflexion ihrem Prinzip nach nur die Sensation selbst sei; theils, weil sie vielmehr als der Kanal zu betrachten, durch welchen die Ideen hindurchgehen, die von den Sinnen kommen, denn als die Quelle derselben.

Das Urtheil, die Reflexion, die Wünsche, die Leidenschaften, alles das ist nach Condillac nur die in verschiedener Weise umgeformte Sensation. Aus diesem Grunde erscheint es ihm

überflüssig, vorauszusetzen, daß die Seele unmittelbar von der Natur alle die Fähigkeiten empfange, mit denen sie begabt ist. Die Natur giebt uns Organe, um durch das sinnliche Wohlbehagen uns auf Dasjenige hinzuweisen, was wir suchen, und durch den Schmerz auf Jenes, was wir fliehen sollen; aber weiter geht sie nicht, und überläßt der Erfahrung die Sorge, uns Gewohnheiten annehmen und das Werk vollenden zu lassen, das sie angefangen. (Abhandlung von den Sensationen. Vorrede.)

4. Bei der Betrachtung dieses Systemes, in welchem der Seele nicht einmal natürliche Fähigkeiten zugestanden und diejenigen, die sie besitzt, als eine bloße Wirkung der Sensationen betrachtet werden, bemerkt man sofort den Widerspruch, in den sein Urheber verfällt, wenn er an demselben Orte sich als Occasionalisten erklärt, indem er behauptet, daß die Eindrücke des Organismus nichts weiter sind, als die Veranlassung unserer Sensationen. Kann es eine noch unerklärbarere natürliche Fähigkeit geben, als sich in Beziehung zu setzen zu Objekten, welche die Sensationen nicht hervorbringen, und die in Rücksicht auf sie eine bloße Veranlassung sind? Wer der Seele diese Fähigkeit zugesteht, was kann den abhalten, ihr auch die anderen zuzugestehen? Ist es nicht eine natürliche Fähigkeit, und eine sehr sonderbare, durch das Mittel von Ursachen zu empfinden, die nur veranlassend wirken können? Legt man in diesem Falle nicht der Seele eine natürliche Fähigkeit bei, sich selbst die Sensationen hervorzubringen, aus Veranlassung der organischen Eindrücke, oder denkt man sie dann nicht in unmittelbarer Beziehung zu einem anderen höheren Wesen, das ihr dieselben hervorbringt? Warum kann diese innere Aktivität, oder diese Rezeptivität, nicht auf die Ideen angewendet werden? Warum soll man in der Seele nicht andere eingeborne Fähigkeiten annehmen? oder vielmehr: warum sagt man, daß man sie nicht annimmt, während man damit beginnt, sie vorauszusetzen?

Condillac, der den Hypothesen und Systemen so feindlich

ist, ist gleichwohl im höchsten Grade hypothetisch und systematisch. Er denkt sich den Ursprung und die Natur der Ideen auf seine Weise und will, daß dieser seiner Annahme sich Alles füge. Um eine Vorstellung von den Meinungen des Condillac zu geben und sie mit Erfolg und zugleich mit vollkommner Ehrlichkeit zu bekämpfen, will ich kurz die Fundamente des Werkes prüfen, in welchem sein Verfasser sich am meisten gefällt, indem er sich schmeichelt, darin seiner Lehre den höchsten Grad von Klarheit und Gewißheit gegeben zu haben: der Abhandlung von den Sensationen.

II. Kapitel.

Die Statue des Condillac.

5. Condillac denkt sich eine Statue, welcher er successive Leben giebt, indem er ihr einen Sinn nach dem anderen mittheilt. Mit dem Geruche fängt er an und sagt: „Die Erkenntnisse unserer Statue, die auf den Sinn des Geruches beschränkt ist, können sich nur auf die Gerüche erstrecken; sie kann keine Ideen von der Ausdehnung, der Figur, noch von irgend etwas außer ihr Befindlichem haben, noch auch andere Sensationen, wie die Farbe, den Ton, den Geschmack.“ (Kap. I.) Wenn man, wie die Voraussetzung es verlangt, der Statue keine Aktivität, keine Fähigkeit, mit Ausnahme der, den Geruch zu empfinden, zugesteht, so ist es gewiß, daß sie keine andere Idee oder Sensation haben kann, und man kann auch noch hinzusetzen, daß die Sensation des Geruches für sie keine Idee sein wird.

„Wenn wir ihr eine Rose darbieten,“ fährt Condillac fort, „so wird sie für uns eine Statue sein, die eine Rose wahrnimmt, aber für sich selbst wird sie bloß der Geruch der Rose sein. Sie wird mithin Geruch der Rose, der Nelke, des Jasmin, des Veilchen sein, je nach den Objekten, die auf ihr Organ einwirken; mit Einem Worte, die Gerüche sind in

Rücksicht auf sie nichts weiter als eigene Modificationen oder Arten des Sinns, und sie könnte sich selbst für nichts Anderes halten, da dieses die einzigen Sensationen sind, für welche sie Empfänglichkeit besitzt."

6. Bei genauer Betrachtung dieser Annahme stellt es sich heraus, daß man hier schon bei den ersten Schritten die Statue einen großen Sprung machen läßt. Trotz der anscheinenden Einfachheit des sinnlichen Phänomenes wird hier schon einer jener Akte eingeführt, welche einen sehr entwickelten Geist voraussetzen: die Reflexion. Die Statue hält sich schon für etwas, für Geruch nämlich; es wird ihr also schon das Bewußtsein des Ich beigelegt, mit Beziehung auf den Eindruck, den sie empfängt; man läßt sie schon eine Art Urtheil bilden, indem sie die Identität des Ich mit der Sensation behauptet. Dies ist unmöglich, wenn nichts weiter vorhanden ist als die Sensation ganz allein. Dann ist nichts mehr vorhanden und kann nichts mehr vorhanden sein, als dieser rein passive Eindruck. Dieser ist ein isolirtes Phänomen, über welches keine Reflexion irgend welcher Art existirt; die Statue hat kein anderes Bewußtsein von sich selbst, als diese Sensation; aber dieses Bewußtsein ist eines solchen Namens im reflexiven Gebiet nicht werth. Die Hypothese des Condillac, in ihrer ganzen Strenge angewendet, bietet nichts weiter als ein Phänomen dar, das zu nichts führen kann; von dem Augenblick, wo er aus der Sensation heraustritt, um sie zu entwickeln, nimmt er in dem Geiste eine andere und von der Sensation sehr verschiedene Aktivität an und vernichtet sein ganzes System.

Die auf die Sensation des Geruches beschränkte Statue wird sich nicht für Geruch halten; dieser Glaube ist ein Urtheil, setzt Vergleichung voraus und nichts von dem findet sich in dem sinnlichen Phänomen, in seiner ganzen Reinheit betrachtet, wie Condillac's Hypothese es verlangt. Dieser Philosoph fängt seine analytischen Untersuchungen damit an, Bedingungen einzuführen, die er selbst als ausgeschlossen voraussetzt; er will Alles durch die bloße Sensation erklären,

und schon bei seinen ersten Schritten bringt er diese Sensation mit Operationen eines verschiedenen Gebietes in Verbindung.

7. Die Fähigkeit, zu empfinden, angewendet auf den empfangenen Eindruck, nennt Condillac Aufmerksamkeit. Wenn nur eine Sensation da ist, kann auch nur eine Aufmerksamkeit da sein; wenn aber die Sensationen mit Mannichfaltigkeit auf einander folgen und in dem Gedächtniß der Statue Spuren zurücklassen, so oft eine neue Sensation sich darbietet, wird die Aufmerksamkeit in die aktuale und die vergangene sich theilen. Die gleichzeitig auf zwei Sensationen gerichtete Aufmerksamkeit ist die Vergleichung. Durch die Vergleichung werden die Ähnlichkeiten oder die Unterschiede wahrgenommen werden; diese Wahrnehmung ist das Urtheil. Alles dies geschieht durch bloße Sensationen; also sind die Aufmerksamkeit, das Gedächtniß, die Vergleichung, das Urtheil, nichts weiter als die umgeformte Sensation. Dem Scheine nach nichts einfacher, klarer, wahrer; in Wirklichkeit nichts falscher und confuser.

8. Zunächst ist schon die Definition der Aufmerksamkeit ungenau. Die Fähigkeit, zu empfinden, findet sich durch die bloße Thatsache, daß sie in Ausübung ist, auf den Eindruck angewendet; man empfindet nicht, wenn die sensitive Fähigkeit nicht in Ausübung ist und sie ist nicht in Ausübung, wenn sie nicht auf den Eindruck applicirt wird. Nach dieser Auffassung wäre die Aufmerksamkeit nichts weiter als der Akt des Empfindens; jede Sensation wäre Aufmerksamkeit und jede Aufmerksamkeit Sensation; Niemand hat je diesen Worten eine solche Bedeutung gegeben.

9. Die Aufmerksamkeit ist die Application des Geistes auf irgend eine Sache, und diese Application setzt die Ausübung einer Aktivität voraus, die sich auf ein Objekt concentrirt. Wenn der Geist sich gänzlich passiv verhält, merkt er, im eigentlichen Sinne, nicht auf; rücksichtlich der Sensationen ist Aufmerksamkeit vorhanden, wenn wir durch einen reflexen Akt erkennen, daß wir empfinden. Wenn diese Erkenntniß

nicht vorhanden ist, dann ist keine wahre Aufmerksamkeit vorhanden, sondern nur mehr oder weniger lebhafte Sensation, je nach dem Grade, in dem unsere Sensibilität afficirt ist. Wenn man die sehr lebhaften Sensationen Aufmerksamkeit nennen will, dann wird der Gebrauch des Wortes ein uneigentlicher sein; im Gegentheil pflegen diejenigen, welche mit größerer Lebhaftigkeit empfinden, sich durch Mangel an Aufmerksamkeit auszuzeichnen. Die Sensation ist die Afficirung einer passiven Fähigkeit; die Aufmerksamkeit ist die Ausübung einer Aktivität, und so kommt es, daß die Thiere an ihr nur in sofern Theil haben, als sie ein Prinzip der Aktivität in sich schließen, um ihre sensitiven Fähigkeiten auf ein bestimmtes Objekt zu richten.

10. Ist die Wahrnehmung des Unterschiedes der Gerüche von Rose und Nelke eine Sensation? Wenn man mit Nein antwortet, dann schließe ich, daß das Urtheil keine umgeformte Sensation ist, denn es ist überhaupt gar keine Sensation; wenn es eine ist, dann bemerke ich, daß, wenn es die der Nelke oder die der Rose ist, daraus folgt, daß ich mit einer einzigen dieser Sensationen die vergleichende Wahrnehmung habe, was absurd ist. Wenn man mir sagt, es sei beide zusammen, dann behaupte ich, daß dies entweder nichts für unsere Frage bedeutet oder ein Absurdum ist. Denn, wenn man bei der Behauptung, es sei beide Sensationen zusammen, dasjenige verständlich machen will, was die Worte in ihrem strengen Sinne bedeuten, dann haben wir eine Sensation, welche zu gleicher Zeit die der Nelke und die der Rose ist, während jene von dieser verschieden bleibt, weil dies die Vergleichung verlangt. Wenn man aber sagen will, daß beide Sensationen zugleich existiren, dann kommen wir um nichts weiter, denn dies setzten wir schon voraus, und die Schwierigkeit bestand nur darin, zu erklären, wie die Coexistenz die Vergleichung und das Urtheil, oder die Wahrnehmung des Unterschiedes hervorbrachte.

Die Sensation der Nelke ist nichts weiter als die Sen-

sation der Nelke, und die der Rose nur die der Rose. Von dem Augenblick, wo man sie vergleicht, und im Geiste einen Akt voraussetzt, durch den er den Unterschied wahrnimmt, legt man ihm etwas mehr als die bloße Sensation bei, giebt man ihm eine von der des Empfindens verschiedene Fähigkeit, d. h. die des Vergleichens der Sensationen und des Bemerkens ihrer Ähnlichkeiten und Unterschiede.

11. Diese Vergleichung, diese intellektuelle Kraft, welche die beiden Extreme auf ein gemeinsames Terrain bringt, ohne sie zu verwechseln, welche den Punkt sieht, in dem sie sich berühren, und den, in welchem sie sich trennen, welche, so zu sagen, zwischen ihnen entscheidet, ist von der Sensation verschieden; ist die Wirkung einer Aktivität eines anderen Gebietes; ihre Entwicklung wird von den Sensationen abhängen, wie von einer Bedingung sine qua non, wie von excitirenden Ursachen; aber nichts hat sie zu schaffen mit den Sensationen selbst; sie ist wesentlich von ihnen verschieden, kann mit ihnen nicht verwechselt werden, ohne die Idee der Vergleichung zu vernichten und sie unmöglich zu machen.

Kein Urtheil ist möglich, ohne die Ideen der Identität und der Ähnlichkeit, und diese Ideen sind keine Sensationen. Die Sensationen sind particuläre Thatsachen, welche aus ihrer Sphäre nicht herausgehen, welche nicht von einem Falle auf den anderen angewendet werden; die Ideen der Identität und Ähnlichkeit schließen etwas Gemeinschaftliches in sich, das auf Viele angewendet wird.

12. Was wird also bei einem Wesen eintreten, das auf die Fähigkeit beschränkt ist, verschiedene Sensationen zu erfahren? Es wird sie haben, ohne sie zu vergleichen. Wenn es auf eine Weise empfindet, wird es nicht auf die andere Weise empfinden; die eine Sensation wird nicht die andere sein; gewiß; aber das sensible Wesen wird sich keine Rechenschaft von der Verschiedenheit geben. Die einen Sensationen werden nach den anderen kommen, ohne unter einander verglichen zu werden. Auch wenn man Erinnerung an dieselben

annimmt, wird diese Erinnerung nichts weiter als eine Wiederholung der Sensationen sein, mit geringerer Intensität. Wenn man annimmt, daß das sensible Wesen sie vergleicht, und daß es ihre Beziehungen der Identität oder Unterscheidung der Ähnlichkeit oder Verschiedenheit wahrnimmt, dann nimmt man eine Reihe von reflexen Akten an, welche keine Sensationen sind.

13. Selbst die Erinnerung der Sensationen im eigentlichen Sinne kann durch sie allein nicht erklärt werden; und hierin täuscht sich Condillac ebenfalls. An die Sensation des Geruches der Rose, welche die Statue gestern empfing, kann sie heute sich erinnern; aber diese Erinnerung kann auf zweifache Art stattfinden: 1) indem sich innerlich die Sensation reproducirt, ohne irgend eine äußere Ursache, ohne irgend eine Beziehung zur Vergangenheit, und folglich zu der früheren Existenz einer ähnlichen Sensation; dann ist die Erinnerung für die Statue keine eigentliche Erinnerung, sondern nur eine mehr oder weniger lebhafte Sensation; 2) indem sie sich reproducirt mit Beziehung zu einer Existenz ebenderselben oder einer ähnlichen in der vergangenen Zeit, worin eigentlich das Wesen der Erinnerung besteht; und dann ist etwas mehr als Sensation vorhanden; es sind die Ideen der Aufeinanderfolge, der Zeit, des Früherseins, der Identität oder Ähnlichkeit vorhanden, alle sehr verschieden von der Sensation, und nicht bloß verschieden, sondern auch trennbar.

Zwei ganz verschiedene Sensationen können sich auf eine und dieselbe Zeit in der Erinnerung beziehen; die Zeit wird also dann identisch und die Sensationen verschieden sein. Die Sensation kann existiren, ohne Erinnerung der Zeit, in der sie früher existirte, und selbst ohne irgend eine Erinnerung, daß sie existirt hat; also schließt die Sensation nicht die Beziehung der Zeit ein; also sind dies getrennte, sehr verschiedene Sachen; also irrt sich Condillac, wenn er die Erinnerung der Sensationen durch bloße Sensationen erklären will.

14. Die vorstehenden Betrachtungen zerstören von Grund aus das System des Condillac. Entweder nimmt er etwas

mehr als Sensationen an, oder nicht; wenn das erstere, so stößt er seine Haupt-Voraussetzung selbst um; wenn das letztere, so ist es ihm unmöglich, irgend eine abstrakte Idee und nicht einmal die sensitive Erinnerung zu erklären; er wird sich daher gezwungen sehen, mit Locke die Reflexion als über den Sensationen stehend anzunehmen, und ebendeßhalb auch noch andere Fähigkeiten der Seele annehmen müssen.

15. Man begreift leicht, was einige Philosophen behauptet haben, daß nämlich alle unsere Ideen durch die Sinne uns zukommen, indem sie meinten, daß die Sensationen unsere innere Aktivität aufwecken und gleichsam der Intelligenz das Material darbieten; aber man begreift nicht, wie man für eine gewisse, klare, sehr einfache Sache ausgeben konnte, daß es in unserem Geiste nichts weiter als dieses Material, die Sensationen, gebe. Es genügt, einen Augenblick die Aufmerksamkeit auf unser Inneres zu heften, um viele, von der Sensation verschiedene Phänomene zu entdecken und verschiedene Fähigkeiten, welche mit der sensitiven nichts gemein haben. Wenn Condillac sich darauf beschränkt hätte, zu behaupten, daß diese Fähigkeiten, um sich zu entwickeln, das Empfinden als eine Art von Excitation nöthig hätten, so würde er nichts gesagt haben, was einer gesunden Philosophie zuwiderliefe; aber vorzugeben, daß alles Excitirte, alles Entwickelte, nichts weiter als das excitirende Prinzip selbst sei, und sich Mühe zu geben, dies durch die Beobachtung zu bestättigen, dies heißt offenbar der Beobachtung selbst widersprechen, heißt sich dazu verurtheilen, keinen Schritt in der Erklärung der intellektuellen Aktivität machen zu können, bei Strafe sich von der Voraussetzung zu entfernen, auf die man sich stützt. Gleichwohl scheint der Verfasser der „Abhandlung über die Sensationen" mit seinem Systeme sehr zufrieden gewesen zu sein; aktualer Eindruck — dies ist die Sensation; Erinnerung der Sensation — dies ist die intellektuelle Idee. Wenn dies nicht haltbar ist, so ist es wenigstens verführerisch; mit dem äußeren Scheine einer genauen Beobachtung bleibt er an der Oberfläche der Dinge

stehen und ermüdet seinen Schüler nicht. Alles entsteht natürlich aus der Sensation; nur Schade, daß Condillac selbst es ist, der seine Statue reden läßt, auf die Weise, wie es ihm beliebt, und ohne sich selbst an die Hypothese der bloßen Sensation zu halten.

16. Dieses System ist, außer seiner philosophischen Schwäche, auch für die Moral gefährlich. Was ist die Moral, wenn es keine anderen Ideen, als die Sensationen, giebt? Was sind die Pflichten, wenn sich Alles auf sinnliche Nothwendigkeiten, auf Vergnügen oder Schmerz reducirt? Was ist Gott, was sind alle Beziehungen des Menschen zu Gott?

III. Kapitel.

Unterschied zwischen den geometrischen Ideen und den sinnlichen Vorstellungen, welche sie begleiten.

17. Unsere intellektuellen Ideen sind stets von sinnlichen Vorstellungen begleitet. Daher kommt es, daß, wenn wir über jene reflektiren, wir sie mit diesen verwechseln. Ich sage: wenn wir über sie reflektiren, nicht, wenn wir uns ihrer bedienen. Wir alle gebrauchen jede Idee sehr gut, je nach den Umständen; der Irrthum liegt in dem reflexen Akt, nicht in dem direkten. Man darf diese letztere Bemerkung nicht aus den Augen verlieren.

18. Es ist fast unmöglich, daß der Geometer an den Triangel denkt, ohne daß durch seine Phantasie das Bild des Triangels zieht, wie er es tausendmal gezeichnet gesehen hat; aus diesem Grunde wird er geneigt sein, zu glauben, daß die Idee des Triangels nichts weiter ist, als jene sinnliche Vorstellung. Wenn es so wäre, dann würde bei der Idee des Triangels sich verwirklichen, was Condillac behauptet, daß die Idee nichts weiter als die Erinnerung der Sensation ist. In der That, jene Vorstellung ist die Wiederholung der Sensation;

zwischen diesen beiden Affektionen der Seele ist kein anderer Unterschied, als daß die aktuale Sensation durch die aktuale Gegenwart des Objektes verursacht und deßhalb fester und lebhafter ist. Daß der Unterschied keineswegs ein wesentlicher ist, sondern nur in dem Mehr oder Weniger besteht, beweist die Bemerkung, daß, wenn die Vorstellung der Phantasie zu einem hohen Grade von Lebhaftigkeit gelangt, wir sie nicht von der Sensation unterscheiden, wie dies bei den Visionären der Fall ist, und wie wir Alle es im Traume erfahren.

19. Es wird nicht schwer sein, zu beweisen, wie verschieden die Idee des Triangels und seine sinnliche Vorstellung ist, wenn man auf folgende Thatsachen achtet.

1) Die Idee des Triangels ist eine; sie kommt allen Triangeln von allen Größen und Arten zu. Die Vorstellung ist vielfach und verschieden an Größe und Form.

2) Während wir über die Eigenschaften des Triangels Schlüsse ziehen, stützen wir uns auf eine feste, nothwendige Idee; die Vorstellung wechselt unaufhörlich, ohne daß die Einheit der Idee sich änderte.

3) Die Idee des Triangels von jeder einzelnen Art ist klar, evident; in ihr sehen wir auf die lichtvollste Weise seine Eigenschaften; die sinnliche Vorstellung hingegen ist vag und confus; so unterscheiden wir in ihr kaum den rechtwinkligen Triangel von dem spitz- oder stumpfwinkligen mit geringer Inclination. Die Idee verbessert diese Irrthümer oder sieht vielmehr von ihnen ab; wenn man der sinnlichen Figur sich bedient, so ist dies nur gleichsam ein Hülfsmittel, ebenso wie, wenn wir die Figuren auf dem Papier zeichnen, wir den Beweis führen, abgesehen davon, ob sie genau gezeichnet sind oder nicht, und selbst mit dem Bewußtsein, daß sie es nicht sind und daß ihre vollkommene Genauigkeit sogar unmöglich ist.

4) Die Idee des Triangels ist dieselbe für den Blindgeborenen, wie für den sehenden Menschen; denn beide

entwickeln sie auf dieselbe Weise in ihren Schlüssen und geometrischen Anwendungen. Die Vorstellung ist verschieden; denn für uns ist sie das Bild des Gesehenen, was bei dem Blinden unmöglich ist. Dieser hat, wenn er an den Triangel denkt, in seiner Phantasie nicht dieselbe sinnliche Vorstellung, wie wir, und kann sie nicht haben; denn er entbehrt durchaus Alles, was sich auf die Sensation des Gesichtes bezieht. Wenn der Blinde eine die Idee begleitende Vorstellung hat, so kann sie ihm nur vom Gefühle kommen, und für die Triangel von einiger Ausdehnung, bei denen drei Linien nicht zugleich berührt werden können, muß die Vorstellung eine successive Reihe von Sensationen des Gefühles sein, wie die Erinnerung an eine Stelle aus einem musikalischen Stück wesentlich eine successive Vorstellung ist. In uns ist die Vorstellung des Triangels fast immer eine gleichzeitige, mit Ausnahme jener Triangel, die viel größer sind, als wir gewohnt sind, sie zu sehen; denn in diesem Falle, besonders wenn keine Gewohnheit vorhanden ist, sie zu betrachten, scheint es, daß wir nöthig haben, die Linien in der Vorstellung erst allmählig zu ziehen.

20. Was vom Triangel, der einfachsten unter den Figuren, gesagt wurde, kann mit noch mehr Grund auf alle anderen angewendet werden. Viele von ihnen können nicht klar in der Einbildung vorgestellt werden, wie z. B. diejenigen, welche aus vielen Seiten bestehen und selbst den Kreis, der, was die Leichtigkeit der Vorstellung betrifft, sich dem Triangel nähert, können wir uns nicht mit der Vollkommenheit vorstellen, daß wir ihn von einer Ellipse unterscheiden, deren zwei Achsen nur geringen Unterschied haben.

IV. Kapitel.

Die Idee und der intellektuelle Akt.

21. Nachdem bewiesen worden, daß die geometrischen Ideen nicht die sinnlichen Vorstellungen sind, ist dies auch von jeder Klasse von Ideen schon bewiesen. Wenn bei einigen eine Schwierigkeit vorhanden sein konnte, so war dies ohne Zweifel bei den geometrischen der Fall, da sie Objekte haben, welche sich sinnlich darstellen lassen. Wenn die Objekte keine Figuren sind, so können sie durch keinen Sinn wahrgenommen werden; von sinnlicher Vorstellung dann zu sprechen, wäre ein offenbarer Widerspruch.

22. Diese Betrachtungen ziehen eine Trennungslinie zwischen dem Erkennen und dem Sich-Vorstellen; eine Linie, welche alle Scholastiker gezogen haben, welche Descartes und Malebranche festhielten und, so zu sagen, noch mehr markirten, und die Locke zu verwischen anfing und Condillac gänzlich auslöschte. Alle Scholastiker erkannten diese Linie; aber sowohl sie, wie viele andere, gebrauchten eine Sprache, welche, mißverstanden, sehr geeignet war, zum Verlöschen derselben beizutragen. Jede Idee nannten sie Bild des Objektes; sie erklärten den Akt des Erkennens, als ob in dem Verstande eine Art von Form vorhanden wäre, die das Objekt ausdrückte, wie das vor den Augen befindliche Gemälde diesen das Bild der abgemalten Sache darbietet. Diese Sprache entspringt aus der beständigen Vergleichung, welche man natürlich zwischen dem Erkennen und dem Sehen macht. Wenn die Objekte nicht gegenwärtig sind, bedienen wir uns der Abbildungen, und da die Objekte an sich selbst unserem Geiste nicht gegenwärtig sein können, nahm man eine innere Form an, welche die Stelle einer Abbildung vertrete. Auf der anderen Seite sind die einzigen Dinge, welche einer eigentlichen Vorstellung fähig sind, die sinnlichen; der einzige Fall, in welchem wir in uns jene

Form finden, in der sich die Objekte abzeichnen, ist der der Vorstellung der Phantasie, und somit war es gefährlich, diese Vorstellung Idee und andererseits jede Idee Vorstellung zu nennen, worin grade das System des Condillac besteht.

23. Der heilige Thomas nennt die Vorstellungen der Einbildungskraft phantasmata und sagt, daß, während die Seele mit dem Körper verbunden ist, sie nur erkennen kann per conversionem ad phantasmata, d. h. nur so, daß dem intellektuellen Akte vorhergehe und ihn begleite die Vorstellung der Phantasie, welche gleichsam als Material für die Bildung der Idee dient und als Hülfsmittel, um sie klar und lebendig zu machen. Die Erfahrung lehrt uns beständig, daß, so oft wir erkennen, in unserer Einbildungskraft sinnliche Formen vorhanden sind, die sich auf das Objekt beziehen, das uns beschäftigt. Bald sind es die Bilder der Figur und der Farbe des Objektes, wenn dieses sie hat, bald die Bilder jener Objekte, mit denen es verglichen werden kann; bald wieder die Worte, durch die es in der Sprache, deren wir uns gewöhnlich bedienen, bezeichnet wird. So geschieht es, daß, selbst wenn wir an Gott denken, er in dem Akte selbst, indem wir behaupten, er sei der reinste Geist, in der Einbildungskraft sich unter einer sinnlichen Form uns darstellt. Wenn wir von seiner Ewigkeit sprechen, sehen wir den Alten der Tage, wie wir ihn in den Kirchen abgebildet gesehen haben; wenn von der unendlichen Intelligenz, so stellen wir uns vielleicht ein Meer von Licht vor; wenn von der unendlichen Barmherzigkeit, so schwebt uns ein mitleidsvolles Angesicht vor; wenn von der Gerechtigkeit, ein erzürntes. Wenn wir uns anstrengen, von der Schöpfung uns eine Vorstellung zu machen, bietet sich uns eine Quelle dar, aus der Licht und Leben hervorfließen, und die Unermeßlichkeit versinnlichen wir uns gleichfalls als eine Ausdehnung ohne Gränzen.

Die Phantasie begleitet stets die Idee, sie ist aber nicht die Idee; der evidente und unwiderlegliche Beweis für den Unterschied und die Verschiedenheit dieser Sachen findet sich

darin, daß, wenn man in dem Akte selbst, wo wir die Vorstellung eines Meeres von Licht, eines ehrwürdigen Greises, eines mitleidsvollen oder erzürnten Angesichtes, einer Quelle, einer Ausdehnung u. s. w. haben, uns frägt, ob Gott eines von diesen Dingen sei, ob er irgend einem dieser Dinge gleiche, wir sofort antworten: Nein, dies ist unmöglich. Dies beweist die Existenz einer Idee, welche nichts mit jenen Vorstellungen zu schaffen hat, und die dasjenige wesentlich ausschließt, was sie einschließen.

24. Was von der Idee Gottes gesagt wurde, ist auch auf viele andere anwendbar. Wir begreifen fast nichts, ohne daß als unerläßliches Element die Idee der Beziehung hinzutritt; und wie stellt sich die Beziehung vor? Auf tausenderlei Weisen in der Einbildungskraft, als Berührungspunkt zweier Objekte, als ein Faden, der sie verknüpft u. s. w.; ist aber die Beziehung etwas von dem? Nein. Wenn man uns frägt, worin sie bestehe, hegen wir auch nur einen Schatten von Zweifel, daß sie etwas von dem sein könne? Nein.

25. Jede Idee ein Bild zu nennen, ist ein Irrthum, wenn man die Idee als etwas von dem intellektuellen Akte Verschiedenes auffassen will, das sich dem Geiste vor Augen stelle, wenn er seine Funktionen auszuüben hat. Bild ist dasjenige, was eine Sache durch Ähnlichkeit darstellt, und ich frage: Wie weiß man, daß diese Vorstellung oder Ähnlichkeit existirt? Wie weiß man, daß wir zum Verstehen eine innere Form nöthig haben, welche gleichsam ein Abbild des Objektes sei? Was ist ein Abbild, wenn man das sinnliche Gebiet verläßt? Im intellektuellen Gebiete giebt es Ähnlichkeiten, aber nicht in dem Sinne, in welchem wir sie im materiellen Gebiete auffassen. Ich verstehe; ein anderer Mensch versteht auch; hierin haben wir eine Ähnlichkeit, denn in dem Einen findet sich dasselbe, wie in dem Anderen, nicht identisch in der Zahl, sondern in der Art. Aber diese Ähnlichkeit gehört einem von den sinnlichen Ähnlichkeiten sehr verschiedenen Gebiete an.

26. Wenn wir verstehen, so erkennen wir, was in dem

verstandenen Objekte ist; aber wir wissen nicht, ob dieses nicht durch einen bloßen Akt des Geistes sich bewerkstelligt, ohne Nothwendigkeit eines durch die Ähnlichkeit repräsentativen Mittels. Wir verstehen die Sache, nicht die Idee, und ich finde ebenso große Schwierigkeit darin, daß der Verstand ohne die Idee begreift, wie daß die angenommene Vorstellung sich auf das Objekt bezieht. Wie geschieht es, daß meine Idee sich auf ein Objekt bezieht? Wenn durch sich selbst, dann bezieht sie sich also durch sich allein, während sie rein innerlich ist, auf das Äußere, setzt mich in Beziehung zum Äußeren ohne Nothwendigkeit irgend eines Mittels. Was sie hier thut, kann ebenso gut der intellektuelle Akt durch sich allein thun. Wenn mir die Beziehung der Idee zum Objekte durch eine andere Idee gegeben wird, dann habe ich bei der vermittelnden dieselbe Schwierigkeit, wie bei der ersten. Auf jede Weise gelangen wir immer zu einem Falle, wo der Übergang des Geistes zum Objekt ohne Vermittelung geschieht.

Wenn ich ein Objekt vor Augen habe, welches das Bild eines anderen unbekannten ist, so werde ich das Objekt an sich selbst sehen, aber ohne zu erkennen, daß es die Beziehung des Bildes hat, bis man es mir sagt; ich werde seine Realität, aber nicht seine Vorstellung erkennen. Dasselbe wird bei den Ideen-Bildern geschehen; also erklären sie nichts in Betreff des Überganges vom inneren Akte zum Objekte; denn wir finden nicht, daß sie für sich selbst bewirken können, was sie, wie man verlangt, für den Geist bewirken sollen.

27. In dem intellektuellen Akte liegt etwas Geheimnißvolles, das der Mensch auf tausenderlei Weise zu erklären sucht, indem er versinnlicht, was er dabei in seinem Inneren erfährt. Daher so viele metaphorische Ausdrücke: nützlich, wenn sie nur angewendet werden, um die Aufmerksamkeit zu erregen und fest zu halten und sich selbst von dem Phänomen Rechenschaft zu geben; aber schädlich für die Wissenschaft, wenn man, diese Gränzen überschreitend, vergißt, daß sie Metaphern sind und daß sie niemals mit der Wirklichkeit verwechselt werden können.

Durch die Intelligenz sehen wir, was in den Dingen ist; wir erfahren den perzeptiven Akt; aber wenn wir über ihn reflektiren, tappen wir im Dunkeln, als ob gleichsam in der Quelle des Lichtes selbst eine dicke Wolke wäre, die uns hinderte, mit Klarheit zu sehen. So ist das Firmament zuweilen mit dem hellsten Sonnenlicht übergossen, während das Gestirn des Tages, von Wolken umgeben, unseren Augen sich verhüllt, ohne daß wir auch nur seine Lage am Horizont bestimmen können.

28. Eine der Ursachen der Dunkelheit dieses Gegenstandes ist die Anstrengung selbst, die man macht, um ihn aufzuhellen. Der Akt des Erkennens ist äußerst lichtvoll in seinem objektiven Theile, denn durch ihn sehen wir, was in den Objekten vorhanden ist; in seiner subjektiven Natur aber, oder in sich selbst, ist er eine innere, einfache Thatsache, die sich mit Worten nicht erklären läßt. Dies ist nicht bloß eine Eigenthümlichkeit des intellektuellen Aktes; sie kommt allen inneren Phänomenen zu. Was ist sehen, schmecken, hören? Was ist eine Sensation, oder irgend ein beliebiges Gefühl? Ein inneres Phänomen, von dem wir Bewußtsein haben, das wir nicht in Theile auflösen können, indem wir die Combination derselben mittelst eines Discurses erklären. Wir bezeichnen das Phänomen mit einem Worte; aber dieses Wort bedeutet nichts für denjenigen, der das Phänomen nicht auch erfährt oder es nicht schon einmal erfahren hat. Alle Erklärungen der Welt würden dem Blindgeborenen nicht begreiflich machen, was eine Farbe, oder dem Tauben, was ein Ton sei.

Der intellektuelle Akt gehört zu dieser Klasse: er ist eine einfache Thatsache, welche wir bezeichnen, aber nicht erklären können. Die Erklärung setzt verschiedene Begriffe voraus, deren Combination in dem Discurse erläutert wird; in dem intellektuellen Akte sind sie nicht vorhanden; wenn man denken oder erkennen gesagt hat, hat man Alles gesagt. Diese Einfachheit wird nicht vernichtet durch die objektive Vielfältigkeit; der Akt ist ebenso einfach, der ein einziges Objekt

wahrnimmt, wie jener, durch den zwei oder mehrere verglichen werden. Wenn es nicht möglich ist, Alles in Einem Akte zu thun, so entstehen viele; doch zuletzt giebt es einen, der sich mit ihnen verknüpft, oder sie zusammenfaßt, nicht aber einen zusammengesetzten Akt.

V. Kapitel.

Vergleichung der geometrischen mit den nicht geometrischen Ideen.

29. Die Idee ist eine von der sinnlichen Vorstellung sehr verschiedene Sache; sie hat aber nothwendige Beziehungen zu derselben, welche wir untersuchen müssen. Wenn ich nothwendige sage, so spreche ich allein von der unserem Geiste eigenthümlichen Art, zu erkennen, und zwar in seinem gegenwärtigen Zustande, abgesehen von der Intelligenz der anderen Geister und selbst der des menschlichen, wenn er anderen Bedingungen unterworfen ist, als jene sind, die ihm in seiner gegenwärtigen Vereinigung mit dem Körper aufgelegt sind. Sobald wir aus der Sphäre heraustreten, in der unsere Erfahrung sich ergeht, müssen wir nothwendig behutsam sein in dem Aufstellen von allgemeinen Behauptungen und uns hüten, allen Intelligenzen Qualitäten beizulegen, welche vielleicht nur der unsrigen zukommen, und welche wahrscheinlich auch bei dieser selbst sich gänzlich verändern werden bei unserem Eintritt in ein anderes Leben. Nachdem wir diese Bemerkungen vorausgeschickt, welche sehr wichtig sind, um Dinge auseinander zu halten, für deren Verwechselung Gefahr vorhanden, untersuchen wir die Beziehungen unserer Ideen zu den sinnlichen Vorstellungen.

30. Indem wir unsere Aufmerksamkeit auf den Unterschied der Objekte richten, auf welche sich unsere Ideen beziehen, bietet sich sofort die Eintheilung derselben in geometrische und nicht geometrische dar. Die ersteren umfassen die ganze sinnliche

Welt, insofern sie in der Vorstellung des Raumes wahrgenommen wird; die letzteren erstrecken sich auf jede Art von Wesen, abgesehen davon, ob sie sinnliche oder nicht sinnliche sind; jene setzen ein primitives Element voraus, nämlich die Vorstellung der Ausdehnung; bei den Abtheilungen und Unterabtheilungen, in die sie zerfallen, bieten sie nichts weiter als die in verschiedener Weise beschränkte und combinirte Idee der Ausdehnung dar; diese zeigen nichts, was auf die Vorstellung des Raumes Bezug hätte, und auch wenn sie sich auf denselben beziehen, betrachten sie ihn nur, insofern er gezählt wird, wegen der verschiedenen Theile, in die er zerlegt werden kann. Hieraus ergiebt sich eine Gränzlinie, welche in der Mathematik die Geometrie von der allgemeinen Arithmetik trennt; denn jene hat zur Basis die Idee der Ausdehnung, während diese nur die Zahl betrachtet, sei es in bestimmter Weise, wie in der eigentlich sogenannten Arithmetik, sei es in unbestimmter Weise, wie in der Algebra.

31. Hier ist die Überlegenheit zu beachten, welche die nicht geometrischen Ideen über die geometrischen besitzen. In den beiden Zweigen der Mathematik, der allgemeinen Arithmetik und der Geometrie, stellt sich diese Überlegenheit auf evidente Weise heraus. Die Geometrie bedarf bei jedem Schritte die Hülfe der Arithmetik; diese hat niemals die Hülfe der Geometrie nöthig. Man kann alle Zweige der Arithmetik und Algebra abhandeln, von ihren Elementarbegriffen an bis zu den höchsten Verwickelungen, ohne irgendwo die Idee der Ausdehnung hineinzumischen und folglich ohne irgend eine geometrische Idee zu brauchen. Selbst der Infinitesimalcalcul, der in gewisser Weise aus geometrischen Betrachtungen entstanden ist, hat sich von diesen emancipirt und zu einem von der Idee der Ausdehnung ganz unabhängigen wissenschaftlichen Körper constituirt. Die Geometrie im Gegentheil hat von ihren ersten Schritten an die Hülfe der Arithmetik nöthig. Die Vergleichung der Winkel, ein Fundamentalpunkt in der geometrischen Wissenschaft, ist nicht möglich, ohne sie zu messen,

und das Maß bezieht sich auf einen Bogen der Peripherie, die in eine bestimmte Menge von Graden getheilt ist, welche gezählt werden können; wir sind bei der Idee der Zahl, bei der Operation des Zählens, d. h. auf dem Gebiete der Arithmetik.

Selbst der Beweis des Aufeinanderlegens der Winkel bedarf, trotz seines durchaus geometrischen Charakters, die Zählung, insofern es sich um eine wiederholte Aufeinanderlegung handelt. Wenn zwei ganz gleiche Bogen verglichen werden, dann brauchen wir, wenn wir diese Gleichheit durch das Mittel des Aufeinanderlegens beweisen, die Idee der Zahl nicht; allein wenn wir zwei ungleiche Bogen vergleichen in der Absicht, die Beziehung ihrer Quantität zu ermitteln, und die Methode anwenden, den kleineren auf den größeren zu wiederholten Malen zu legen, dann zählen wir schon, wenden schon die Idee der Zahl an und befinden uns abermals auf dem Gebiete der Arithmetik. Wenn wir die Radien eines Kreises untereinander vergleichen, so entnehmen wir ihre Gleichheit aus der Methode der Superposition, indem wir absehen von der Idee der Zahl; allein wenn wir die Beziehung des Durchmessers zu den Radien erkennen wollen, bedienen wir uns der Idee zwei, indem wir sagen, der Durchmesser ist doppelt so groß als der Radius und betreten mithin wiederum das Gebiet der Arithmetik. In dem Maße, als man fortschreitet in der Combination der geometrischen Ideen, wendet man mehr und mehr die arithmetischen an. So gehört zum Triangel nothwendig die Idee der Zahl drei, und bei einer seiner wesentlichen Eigenschaften finden wir die Idee der Summe und die von drei und zwei: die Summe der drei Winkel eines Triangels ist gleich zwei Rechten.

32. Man glaube nicht, daß die Idee der Zahl ersetzt werden kann durch die sinnliche Anschauung der Figur, deren Eigenschaften und Beziehungen zu erforschen sind. Diese Anschauung ist in vielen Fällen unmöglich, wie z. B. wenn man von vielseitigen Figuren spricht. Wir stellen uns leicht in der

Einbildungskraft einen Triangel und ein Viereck vor; die Vorstellung wird schon etwas schwierig, wenn es sich um ein Pentagon und noch schwieriger, wenn es sich um ein Hexagon und Heptagon handelt; gelangt die Figur zu einer gewissen Zahl von Seiten, dann verschwimmt die sinnliche Anschauung und es wird ganz unmöglich, die Figur durch die bloße Anschauung zu beurtheilen. Wer ist im Stande, sich in der Einbildungskraft ein Polygon von tausend Seiten vorzustellen?

33. Diese Überlegenheit der nicht geometrischen Ideen über die geometrischen ist höchst beachtungswerth; denn sie zeigt an, daß die Sphäre der intellektuellen Aktivität sich in dem Maße erweitert, als sie sich über die sinnliche Intuition erhebt. Die Ausdehnung, welche, wie wir bereits gesehen haben (III. Buch), nicht bloß der Geometrie, sondern auch den Naturwissenschaften zur Basis dient, insofern sie in sinnlicher Weise die Intensität gewisser Phänomene darstellt, ist ganz unnütz, wenn es sich darum handelt, in die innere Natur derselben einzudringen und uns von demjenigen, was e r s c h e i n t, zu d e m hinzuführen, was i s t. Diese Idee, und die übrigen, welche ihr subordinirt sind, ist so zu sagen eine träge Idee, aus der kein Lebensprinzip sich erzeugt, das unseren Geist und noch weit weniger die Wirklichkeit befruchte; ein unergründliches Capital, an dem sich unsere intellektuelle Aktivität üben kann, mit voller Sicherheit, nie etwas Anderes in ihm zu finden, als was wir selbst setzen; ein todtes Objekt, das allen denkbaren Combinationen sich darleiht, ohne aus sich selbst fähig zu sein, irgend etwas hervorzubringen oder zu enthalten, was ihm nicht gegeben worden. Wenn die Physiker die Trägheit für eine Eigenschaft der Materie halten, so haben sie vielleicht, mehr als sie selbst denken, auf die Idee der Ausdehnung geachtet, die uns das Träge per excellentiam darstellt.

34. Die Ideen der Zahl, der Ursache, der Substanz sind fruchtbar an Resultaten und wenden sich auf alle Zweige der Wissenschaften an. Kaum kann man sprechen, ohne sie auszudrücken; man möchte sagen, sie sind die constitutiven Elemente

der Intelligenz, denn ohne sie verschwindet dieselbe wie eine flüchtige Illusion. Man führe sie durch den ganzen Umkreis der Objekte, die sich der intellektuellen Aktivität darbieten: sie erstrecken sich auf Alles, sie wenden sich auf Alles an, sie sind für Alles nöthig, wenn man verlangt, daß die Intelligenz wahrnehmen und combiniren könne. Es ist gleichgültig, ob die Objekte sensible oder insensible sind, ob es sich um unsere Intelligenz oder um andere, verschiedenen Gesetzen unterworfene Intelligenzen handelt; wo immer wir den Akt des Erkennens denken, denken wir auch jene primitiven Ideen als unerläßliche Elemente, daß der intellektuelle Akt sich realisiren könne. Die Existenz selbst und sogar die Möglichkeit der sinnlichen Welt sind gleichgültig für die Existenz und Combination dieser Elemente; sie würden existiren in einer Welt von reinen Intelligenzen, auch wenn das sinnliche Universum nur eine Chimäre oder eine absurde Illusion wäre.

Man nehme im Gegentheil die geometrischen Ideen und lasse sie aus der sinnlichen Sphäre heraustreten; Alles, was man auf sie gründen wollte, würden Worte ohne Sinn sein. Die Ideen der Substanz, der Ursache, der Beziehung und andere ähnliche, entstehen nicht aus den geometrischen Ideen; wenn wir auf diese letzteren allein uns beschränken, so haben wir ein unermeßliches Feld vor uns, wo das Gesicht durch endlose Räume sich ergeht, aber wo die Kälte und das Schweigen des Todes herrscht. Die Wesen, das Leben, die Bewegung, die man auf diesem Felde einführen wollte, muß man nothwendig anderswoher holen; man muß nothwendig andere Ideen anwenden, sie combiniren, damit aus ihrer Combination das Leben, die Aktivität, die Bewegung entspringe, damit man in den geometrischen Ideen etwas mehr als jenen unbeweglichen, trägen, leeren Grund sehe, wie wir uns die Regionen des Raumes jenseits der Gränzen der Welt vorstellen.

35. Die eigentlich sogenannten geometrischen Ideen, insofern sie sich von den sinnlichen Vorstellungen unterscheiden, sind nicht einfach, denn sie schließen nothwendig die Idee der Beziehung

und der Zahl ein. Man kann keinen Schritt in der Geometrie thun, ohne zu vergleichen, und diese Vergleichung geschieht fast immer, indem die Idee der Zahl in's Mittel tritt. Hieraus folgt, daß die geometrischen Ideen, dem Anscheine nach so verschieden von den rein arithmetischen, mit ihnen identisch sind in Bezug auf ihre Form, oder vielmehr in Bezug auf ihren rein idealen Charakter, und sich von denselben nur unterscheiden, insofern sie sich auf eine bestimmte Materie beziehen, welches die Ausdehnung ist, so wie sie in der sinnlichen Vorstellung sich darbietet. Die Inferiorität der geometrischen Ideen, die ich oben bezeichnet habe (31.), bezieht sich also nur auf ihre Materie oder auf die sinnlichen Vorstellungen, welche sie als ein nothwendiges Element voraussetzen.

36. Aus dieser Lehre folgere ich eine andere wichtige Wahrheit, nämlich: die Einheit des reinen Verstandes und seinen Unterschied von den sensitiven Fähigkeiten. In der That, eben daraus, daß wir auch in Bezug auf die sinnlichen Objekte Ideen anwenden, die uns zugleich für andere, nicht sinnliche dienen, mit dem Unterschiede allein, welchen die Verschiedenheit der erkannten Materie mit sich bringt, folgt, daß es, über die sensitiven Fähigkeiten hinaus, eine andere höhere giebt, mit eigener Aktivität, mit von den sinnlichen Vorstellungen verschiedenen Elementen, das Centrum, woselbst sich alle intellektuellen Perzeptionen vereinigen, und wo jene innere Kraft ihren Sitz hat, welche, wenn auch angeregt durch die sinnlichen Eindrücke, sich durch sich selbst entwickelt, indem sie jener Eindrücke sich bemächtigt und sie, so zu sagen, in ihre eigene Substanz verwandelt mittelst einer geheimnißvollen Assimilation.

37. Und hier will ich wiederholen, was ich schon an einem anderen Orte bemerkte über den tiefen, ideologischen Sinn, den die Lehre von dem intellectus agens der Aristoteliker in sich schloß, welche nur deßhalb so verlacht wurde, weil sie nicht verstanden wurde. Doch lassen wir vorläufig diesen Punkt und gehen wir dazu über, mit großer Aufmerksamkeit

die geometrischen Ideen zu analysiren, um zu sehen, ob es uns möglich ist, irgend einen Lichtstrahl in jener dunklen Tiefe zu entdecken, welche die Natur und den Ursprung unserer Ideen verhüllt.

VI. Kapitel.

Worin die geometrische Idee bestehe und welches ihre Beziehungen zur sinnlichen Anschauung seien.

38. In den vorhergehenden Kapiteln habe ich unterschieden zwischen den reinen Ideen und den sinnlichen Vorstellungen, und ich glaube den Unterschied gezeigt zu haben, der zwischen ihnen besteht, auch wenn wir uns auf das geometrische Gebiet beschränken. Aber hierdurch ist die Idee an sich selbst noch nicht erklärt; es wurde gesagt, was sie nicht ist, nicht aber, was sie ist; und obgleich ich die Unmöglichkeit angedeutet habe, die reinen Ideen zu erklären, und die Nothwendigkeit, uns damit zu begnügen, sie zu bezeichnen, so will ich mich doch auf diese Bemerkung allein nicht beschränken, durch welche die Schwierigkeit mehr umgangen, als gelöst zu werden scheint. Erst nachdem wir die gebührenden Untersuchungen angestellt, durch welche wir besser verstehen lernen, was wir bezeichnen wollen, wird es uns erlaubt sein, auf diese Bezeichnung uns zu beschränken; denn dann wird es sich herausstellen, daß die Schwierigkeit nicht umgangen wurde. Fangen wir mit den geometrischen Ideen an.

39. Ist eine geometrische Idee möglich, ohne sinnliche Vorstellung, die sie begleitet, oder ihr vorhergeht? Für uns halte ich dies für unmöglich. Was bedeutet die Idee des Triangels, wenn sie sich nicht auf Linien bezieht, welche Winkel bilden und einen Raum einschließen? Und was bedeuten Linien, Winkel, Raum, wenn man aus der sinnlichen Anschauung herausgeht? Die Linie ist eine Reihe von Punkten, aber diese

Reihe stellt nichts Bestimmtes, geometrischer Combinationen Fähiges dar, wenn sie sich nicht bezieht auf jene sinnliche Anschauung, in der uns der Punkt erscheint als ein erzeugendes Element, aus dessen Bewegung jene Continuität entsteht, welche wir Linie nennen. Was sind die Winkel ohne jene vorgestellten oder vorstellbaren Linien? Was ist das Areal des Triangels, wenn man absieht von einem Raume, von einer vorgestellten oder vorstellbaren Oberfläche? Man kann alle Ideologen herausfordern, den in der Geometrie angewendeten Worten einen Sinn zu geben, wenn man absolut absieht von jeder sinnlichen Vorstellung.

40. Die geometrischen Ideen, so wie wir sie besitzen, haben eine nothwendige Beziehung zur sinnlichen Anschauung; sie sind dieselbe nicht, aber sie setzen sie stets voraus. Um diese Beziehung noch besser zu begreifen, nehmen wir uns vor, den Triangel zu definiren, indem wir sagen, er sei die Figur, welche von drei graden Linien eingeschlossen wird. In dieser Definition kommen folgende Ideen vor: Raum, eingeschlossen, drei, Linien. Diese vier sind unerläßlich; wenn man eine von ihnen hinwegnimmt, verschwindet der Triangel. Ohne Raum ist kein Triangel möglich, noch irgend eine andere Figur. Mit einem Raume und drei Linien, welche die Figur nicht einschließen, bildet sich ebensowenig ein Triangel; also kann man das Wort eingeschlossen nicht auslassen. Wenn eine Figur durch mehr als drei Linien eingeschlossen wird, ist das Resultat kein Triangel, und wenn man weniger als drei nimmt, kann die Figur nicht geschlossen werden. Die Idee drei ist also nothwendig für die Idee des Triangels. Es ist überflüssig, hinzuzufügen, daß die Idee der Linie nicht weniger nothwendig ist, als die anderen; denn ohne sie begreift man keinen Triangel.

Hier ist zu bemerken, daß man mehrere, von einander verschiedene Ideen combinirt, die aber alle auf eine sinnliche Anschauung bezogen werden, obgleich in unbestimmter Weise. Man sieht davon ab, ob die Linien lang oder kurz sind, ob

sie mehr oder weniger große Winkel bilden, wovon man doch bei keiner sinnlichen Anschauung absehen kann; denn wenn diese existirt, so hat sie bestimmte Eigenschaften; sonst wäre sie keine bestimmte Vorstellung, und deßhalb nicht sinnlich, wie vorausgesetzt wird; allein, wenn auch die Beziehung auf eine unbestimmte Anschauung stattfindet, sie setzt stets irgend eine, existirende oder mögliche, voraus; sonst würde dem Geiste die Materie der Combination fehlen, und die vier Ideen, welche wir in der des Triangels gefunden haben, wären leere Formen, welche nichts bedeuteten, und deren Combination extravagant, oder vielmehr absurd wäre.

41. Es scheint daher, daß die Idee des Triangels nichts weiter ist, als die intellektuelle Wahrnehmung der Beziehung, welche die Linien unter sich haben, die der sinnlichen Anschauung sich darbieten, allein indem jene in ihrer ganzen Allgemeinheit betrachtet wird, ohne irgend einen bestimmenden Umstand, der sie auf besondere Fälle oder Arten beschränkte. Bei dieser Erklärung nimmt man nicht ein Mittelding zwischen der sinnlichen Anschauung und dem intellektuellen Akte an; dieser nimmt, indem er seine Aktivität an den durch die sinnliche Anschauung dargebotenen Materialien ausübt, die Beziehungen derselben wahr, und in dieser reinen, einfachsten Wahrnehmung besteht die Idee.

42. Man wird noch besser verstehen, was ich so eben erklärt habe, wenn wir anstatt den Triangel zum Beispiel zu wählen, eine Figur von vielen Seiten betrachten, welche in der sinnlichen Anschauung sich nicht klar darstellen kann, wie z. B. ein Polygon von einer Million Seiten. Die Idee dieser Figur ist so einfach, wie die des Triangels; durch einen intellektuellen Akt nehmen wir sie wahr, und wir könnten sie mit einem einzigen Worte ausdrücken; wir berechnen ihre Eigenschaften, ihre Beziehungen mit derselben Genauigkeit und Gewißheit, wie die des Triangels, obgleich es uns absolut unmöglich ist, sie uns klar in unserer Einbildungskraft vorzustellen. Wenn wir darüber nachdenken, was bei dieser Voraussetzung dem intellek-

tuellen Akte sich darbietet, so bemerken wir dieselben Elemente, wie in der Idee des Triangels, mit dem Unterschiede, daß die Zahl drei sich in eine Million verwandelt hat. Diese Zahl von Linien können wir uns nicht sinnlich vorstellen; aber dem Geiste genügt, um sein Objekt wahrzunehmen, die Idee der Linie im Allgemeinen, combinirt mit der der Zahl: eine Million. Wir finden also dieselben Elemente, wie in der Idee des Triangels; aber diese Elemente sind die Materialien, an welchen sich der perzeptive Akt ausübt, indem er sie im Allgemeinen betrachtet, ohne andere Bestimmung als jene, welche die bestimmte Zahl mit sich bringt.

43. Die Idee eines Polygon im Allgemeinen, abgesehen von der Zahl seiner Seiten, bietet dem Geiste nichts Bestimmtes in der sinnlichen Vorstellung dar; das Einzige, was er aus dieser entnimmt, ist die Idee der graden Linien, in abstracto betrachtet, und die eines geschlossenen Raumes, indem er Alles in größter Allgemeinheit betrachtet. Durch den intellektuellen Akt wird die Beziehung wahrgenommen, welche diese Objekte der sinnlichen Anschauung untereinander haben, auch in Mitten ihrer Unbestimmtheit. Dieser perzeptive Akt ist die Idee. Alles Übrige, was man hineinmischt, ist unnütz, und wird überdies ohne Grund behauptet.

44. Man wird vielleicht fragen, wie es möglich sei, daß der Verstand dasjenige wahrnehme, was außerhalb seiner ist, in welchem Falle sich die sinnliche Anschauung befindet, welche die Funktion einer vom Verstande verschiedenen Fähigkeit ist. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, will ich absehen von den Fragen, die in den Schulen über die Verschiedenheit der Kräfte der Seele erörtert werden, und mich darauf beschränken, zu bemerken, daß, seien diese nun wirklich unter sich verschieden, oder seien sie nur eine einzige, welche ihre Aktivität auf verschiedene Objekte und in verschiedener Weise ausübt, es stets nöthig ist, ein allen Fähigkeiten gemeinsames Bewußtsein anzunehmen. Die Seele, welche empfindet, denkt, sich erinnert, will, ist eine und dieselbe und hat Bewußtsein von allen diesen

Akten. Sei die Natur der Fähigkeiten, durch welche sie dieselben ausübt, welche sie wolle, sie ist es, welche sie ausübt und welche weiß, daß sie sie ausübt. Es ist also in der Seele ein einziges Bewußtsein vorhanden, das gemeinsame Centrum, wo die innerste Empfindung jeder ausgeübten Aktivität, jeder empfangenen Affektion, vorhanden, sei das Gebiet, dem diese angehören, welches es wolle. Nehmen wir nun also auch den meiner Theorie am wenigsten günstigen Fall an, daß nämlich die Fähigkeit, welcher die sinnliche Anschauung entspricht, wirklich verschieden sei von der Fähigkeit, die den perzeptiven Akt ausübt, der sich auf die Beziehungen der durch die sinnliche Anschauung dargebotenen Objekte erstreckt: wird hieraus folgen, daß der Verstand ein Mittelding nothwendig habe, um seine Aktivität auf Objekte auszuüben, die durch diese Anschauung dargeboten werden? Gewiß nicht. Der Akt des reinen Verstandes und der der sinnlichen Anschauung begegnen sich, obgleich verschieden, auf einem gemeinschaftlichen Felde, dem Bewußtsein; hier setzten sie sich in Contact, indem der eine das Material darbietet und der andere seine perzeptive Aktivität ausübt.

VII. Kapitel.

Der intellectus agens der Aristoteliker.

45. Ich will nun kurz die Theorie der Scholastiker über die Art und Weise, wie der Geist die materiellen Dinge erkennt, auseinandersetzen. Durch diese Erklärung wird bewiesen werden, mit welcher Wahrheit ich gesagt habe, daß jene Lehre der Schulen nur von demjenigen lächerlich gemacht werden kann, der sie nicht versteht, und daß, sei ihr Fundament beschaffen, wie es wolle, ideologische Bedeutsamkeit ihr durchaus nicht abgesprochen werden darf.

46. In den Schulen ging man von dem Prinzip des Aristoteles aus: „Nihil est in intellectu, quod prius non

fuerit in sensu," d. h.: Nichts ist im Verstande, was nicht vorher im Sinne gewesen. Diesem Prinzipe gemäß pflegte man zu sagen, daß der Verstand, bevor die Seele die Eindrücke der Sinne empfangen, einer leeren Tafel zu vergleichen sei, auf der nichts geschrieben steht: „Sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum." Nach dieser Lehre entspringen alle unsere Erkenntnisse von den Sinnen und auf den ersten Blick könnte es scheinen, das System der Schulen sei identisch oder wenigstens sehr ähnlich dem des Condillac. In beiden sucht man den Ursprung unserer Erkenntnisse in der Sensation; in beiden behauptet man, daß vor den Sensationen in unserem Geiste keine Idee vorhanden. Gleichwohl sind die beiden Systeme, trotz ihrer scheinbaren Ähnlichkeit, sehr verschieden, ja diametral entgegengesetzt.

47. Das Fundamentalprinzip der Theorie des Condillac besteht darin, daß die Sensation die einzige Operation der Seele ist, und daß Alles, was in unserem Geiste existirt, nichts weiter als die auf verschiedene Weise umgeformte Sensation ist. Vor den sinnlichen Eindrücken nimmt dieser Philosoph keine Fähigkeit an; die Entwicklung der Sensation ist das Einzige, was die Seele befruchtet, nicht, indem es ihre Fähigkeiten erregt, sondern indem es sie erzeugt. Die Schule der Aristoteliker nahm die Sensationen zum Ausgangspunkt, aber betrachtete sie nicht als die Erzeuger der Intelligenz; im Gegentheil, sie unterschied sehr sorgfältig zwischen dem Verstande und den sensitiven Fähigkeiten; sie erkannte in jenem eine eigene, eingeborne, über alle Fähigkeiten des sensitiven Gebietes sehr erhabene Aktivität. Es genügt, eines der unzähligen Werke dieser Schule zu öffnen, um auf jeder Seite den Worten: intellektuelle Kraft, Licht der Vernunft, Theilnahme an dem göttlichen Licht, und anderen von derselben Art zu begegnen, in denen ausdrücklich eine ursprüngliche Aktivität unseres Geistes anerkannt wird, die nicht durch die Sensationen mitgetheilt, sondern früher als jene ist. Der thätige Verstand, intellectus agens, der eine so große Rolle in diesem

ideologischen Systeme spielt, war eine beständige Verurtheilung des Systemes der umgeformten Sensation, das von Condillac aufgestellt wurde. Zum besseren Verständniß dieses Punktes sind noch einige Erklärungen nöthig.

48. Die Aristoteliker betrachteten, beherrscht von ihrer Lieblingsidee, Alles durch Materie und Form erklären zu wollen, indem sie die Bedeutung dieser Worte modificirten, je nachdem das Objekt, auf das sie angewendet wurden, es verlangte, auch die Fähigkeiten der Seele als eine Art von Potenzen, die des Handelns unfähig seien, wenn sie nicht mit einer Form vereinigt würden, welche sie in den Akt setzte. So erklärten sie die Sensationen durch Species oder Formen, welche die sensitive Potenz in den Akt setzten. Die Einbildungskraft war eine Potenz, welche, wenn sie sich auch ein wenig über die äußeren Sinne erhob, doch nichts anderes enthielt als Species des sinnlichen Gebietes, freilich den Bedingungen unterworfen, welche diese Fähigkeit nothwendig hatte. Diese Species waren die Formen, welche die imaginative Potenz in den Akt setzten, und ohne dieselben konnte diese ihre Funktionen nicht erfüllen. Nachdem sie auf diese Weise die Phänomene des äußeren Sinnes und der Einbildungskraft erklärt, wollten die Aristoteliker diejenigen des intellektuellen Gebietes erklären, und entwickelten dabei ihren Scharfsinn, indem sie ein Hülfsmittel erdachten, das sie intellectus agens nannten. Diese Erfindung war durch die Nothwendigkeit motivirt, zwei Prinzipe mit einander in Übereinstimmung zu bringen, welche sich zu widersprechen schienen.

Einerseits behaupteten die Aristoteliker, daß unsere Erkenntnisse alle aus den Sinnen entsprängen; andererseits sagten sie, daß ein innerer, wesentlicher Unterschied zwischen empfinden und erkennen vorhanden sei. Indem diese Theilungslinie gezogen wurde, machte man eine Trennung zwischen dem sensitiven und intellektuellen Gebiete; und da es auf der anderen Seite nothwendig war, eine Communication zwischen diesen beiden Gebieten herzustellen, wenn man das Prinzip retten

wollte, daß unsere Erkenntnisse von den Sinnen kommen, so war es nöthig, eine Brücke zu bauen, welche die beiden Ufer miteinander in Verbindung setzte.

Man konnte dem reinen Verstande die Erkenntniß der materiellen Dinge nicht absprechen, und da diese Erkenntniß ihm nicht eingeboren war, und er sie auch durch sich selbst nicht erwerben konnte, so mußte man eine Communication herstellen, durch welche der Verstand die sinnlichen Objekte erreichte, ohne seine Reinheit durch sinnliche Species zu beflecken. Die Einbildungskraft enthielt dieselben noch, aber schon gereinigt von der Rohheit des äußeren Sinnes; in ihr waren sie schon luftiger, reiner, der Immaterialität näher; aber sie waren noch unendlich weit entfernt vom intellektuellen Gebiet und brachten mit sich das Gewicht der materiellen Bedingungen, welches ihnen nicht gestattete, sich zu der Höhe zu erheben, welche nöthig ist, um mit dem reinen Verstande sich in Communication zu setzen. Dieser bedarf, um zu erkennen, Formen, die sich innig mit ihm vereinigen, und wenn er auch dieselben von Weitem, in den unteren Regionen der sensitiven Fähigkeiten entdeckte, so konnte er doch nicht bis zu ihnen herabsteigen, ohne seine Würde zu beeinträchtigen und seine eigene Natur zu verläugnen. In diesem Conflict mußte ein Vermittler gefunden werden, und dieser war der intellectus agens. Welches waren die Attribute dieser Fähigkeit? Ich will sie zu erklären suchen.

49. Die sinnlichen Species, die in der Einbildungskraft enthalten und das wahre Abbild der äußeren Welt sind, waren nicht durch sich selbst intelligibel, weil sie gehüllt waren, nicht eigentlich in die Materie selbst, aber in materielle Formen, auf welche sich der intellektuelle Akt nicht direkt beziehen kann. Wenn man eine Fähigkeit finden könnte, der es obläge, dasjenige intelligibel zu machen, was es nicht ist, so hätte man das schwierige Problem befriedigend gelöst; denn in diesem Falle könnten, indem der geheimnißvolle Umbildner seine Aktivität auf die sinnlichen Species richtete, diese dem intellektuellen Akte dienen, indem sie sich aus der Kategorie von

sinnlichen Species, phantasmata, zu der der reinen Ideen oder intelligiblen Species erhöben. Diese Fähigkeit ist der intellectus agens, ein wahrer Zauberer, der das wunderbare Geheimniß besitzt, die sinnlichen Species ihrer materiellen Bedingungen zu entkleiden, ihnen jenen rohen Theil gänzlich zu nehmen, der sie verhindert, mit dem reinen Verstande sich in Contact zu setzen, indem er die grobe Nahrung der sensitiven Fähigkeiten in reinste Ambrosia verwandelt, die dem Tische der Geister angemessen wäre.

50. Diese Erfindung sollte vielmehr poetisch als lächerlich genannt werden und verdient weit eher das Prädikat geistreich als extravagant. Das Beachtenswertheste in ihr ist aber, daß sie einen tief philosophischen Sinn in sich schließt, theils weil sie eine ideologische Thatsache von der größten Wichtigkeit bezeichnet; theils auch weil sie den richtigen Weg andeutet, um die Phänomene der Intelligenz in ihren Beziehungen zur sinnlichen Welt zu erklären. Die bezeichnete Thatsache ist der Unterschied zwischen den sinnlichen Vorstellungen und den reinen Ideen, auch in Rücksicht auf die materiellen Objekte. Die Andeutung des richtigen Weges besteht darin, die intellektuelle Aktivität als auf die sinnlichen Species einwirkend und dieselben in Nahrung des Geistes verwandelnd darzustellen.

Man nehme dieser Erklärung der Schulen ihren poetischen Theil und sehe, ob das in ihr Enthaltene nicht wenigstens eben soviel werth ist, wie das von Kant bei Bekämpfung des Sensualismus Gesagte, wo er zwischen den sinnlichen Anschauungen und dem reinen Verstande unterscheidet.

VIII. Kapitel.

Kant und die Aristoteliker.

51. Damit man mich nicht der Leichtfertigkeit in dem so eben Gesagten beschuldigen könne, indem ich die Philosophie der Schulen mit der Kantischen vergleiche, was die Unter-

scheidung zwischen den sensitiven und intellektuellen Fähigkeiten betrifft, so will ich die Lehre dieses Philosophen über den in Rede stehenden Gegenstand einer kurzen Untersuchung unterwerfen.

Da der deutsche Philosoph sich gewöhnlich mit ziemlicher Dunkelheit ausdrückt und eine ungewohnte Sprache anwendet, welche leicht in verschiedener Weise verstanden werden kann, will ich seine eigenen Worte anführen, damit der Leser durch sich selbst urtheilen und die Mißverständnisse berichtigen könne, in die ich vielleicht verfallen sein kann bei der Vergleichung der Lehre Kants mit der der Aristoteliker.

„Auf welche Art," sagt Kant, „und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (directe), oder im Umschweife (indirecte), vermittelst gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann."

„Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung." (Transcendent. Aesthetik. §. 1.)

Die Unterscheidung zwischen der Fähigkeit, zu empfinden,

und der, zu denken, ist fundamental in dem Systeme des Kant, und so sehen wir, daß er sie schon macht, obgleich nur im Vorübergehen, ehe er noch seine Untersuchungen über die Aesthetik, oder die Theorie der Sensibilität, anfängt. Später, wo er von den Operationen des Verstandes handelt, entwickelt er seine Lehre weitläufiger und aus der Art und Weise, wie er sie vorträgt, geht hervor, daß er sie für sehr wichtig hielt und vielleicht für die Entdeckung einer in der philosophischen Welt bisher ganz unbekannten Region. Folgendermaßen drückt er sich in seiner Transcendentalen Logik aus:

„Unsere Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüthes, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüthes) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, eine Erkenntniß abgeben können.“ — — — — — — — — — — — — — — — — —

„Wollen wir die Receptivität unseres Gemüthes, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. h. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso nothwendig,

seine Begriffe sinnlich zu machen (d. h. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. h. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntniß entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Aesthetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik." (Transcend. Logik. Einleitung.)

Man beachte den Sinn dieser Lehre. Es werden zwei Thatsachen bezeichnet: die sinnliche Anschauung, und der Begriff von derselben; es wird ferner die Existenz zweier Fähigkeiten behauptet: der Sinnlichkeit und des Verstandes; der ersteren entsprechen die sinnlichen Vorstellungen, dem letzteren die Begriffe. Diese zwei Fähigkeiten sind, obwohl verschieden, doch innig miteinander verknüpft; sie haben sich gegenseitig nöthig, um die Erkenntniß hervorzubringen. Wie leisten sie sich diese gegenseitige Hülfe, deren sie bedürfen?

„Der Verstand," sagt Kant an einem anderen Orte, „wurde oben bloß negativ erklärt durch ein nicht sinnliches Erkenntnißvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung theilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es giebt aber außer der Anschauung keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntniß eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes, eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen. Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der (sic) Spontaneität

des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für Viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere dann auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich zum Beispiel in dem Urtheile: Alle Körper sind veränderlich, der Begriff des Theilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen; dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen. Also werden diese Gegenstände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgestellt. Alle Urtheile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in Einer zusammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein V e r m ö g e n, z u u r t h e i l e n, vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem Obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das (sic) Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich auf Prädikate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Körpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Es ist also nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Es ist also das Prädikat zu einem möglichen Urtheile,

z. B. ein jedes Metall ist ein Körper." [Transcendent. Logik. Transcendent. Analytik. I. Buch. 1. Hauptstück. 1. Abschnitt.] *)

52. In dieser Lehre Kants muß man zwei Dinge unterscheiden: erstens, die Thatsachen, auf welche sie sich gründet, und zweitens, die Art und Weise, wie er sie untersucht und erklärt, und die Schlüsse, welche er aus ihnen zieht.

Es springt sofort ein Grundunterschied zwischen dem System des Kant und dem des Condillac in die Augen, in Bezug auf die Beobachtung der ideologischen Thatsachen; während dieser in dem Geiste keine andere Thatsache als die Sensation entdeckt, und keine andere Fähigkeit, als die, zu empfinden, stellt jener als Fundamentalprinzip den Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande auf. Hierin triumphirt der deutsche Philosoph über den Franzosen, denn er hat für sich die Beobachtung dessen, was die Erfahrung bestättigt. Aber diesen Triumph über den Sensualismus hatten vorher schon viele Philosophen errungen und insbesondere die Scholastiker. Auch diese nahmen mit Kant und Condillac an, daß alle unsere Erkenntnisse aus den Sinnen herkommen; aber sie hatten dasselbe bemerkt, was Kant sah und was Condillac übersah, daß nämlich die Sensationen für sich allein nicht genügen, um alle Phänomene unseres Geistes zu erklären, und daß man außer der sensitiven Fähigkeit nothwendig eine andere, sehr verschiedene, die Verstand genannt wird, annehmen müsse.

Kant betrachtet die Sensationen als Materiale, die dem Verstande geliefert werden und die dieser in verschiedener Weise combinirt, indem er sie auf Begriffe reducirt. „Gedanken ohne Inhalt," sagt er, „sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Es ist ebenso nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, d. h. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen, als seine Anschauungen verständlich zu machen, d. h.

---

*) Wir geben die Citate aus Kant wörtlich nach der zweiten Auflage seiner Critik der reinen Vernunft. Riga 1787.

Anm. des Übersetzers.

sie unter Begriffe zu bringen.“ Wer sieht nicht in dieser Stelle den intellectus agens der Aristoteliker, obgleich mit anderen Worten bezeichnet? Man setze für sinnliche Anschauung species sensibilis, für Begriff, species intelligibilis, und wir werden eine den Scholastikern sehr ähnliche Lehre finden. Vergleichen wir!

Kant sagt: Die Thätigkeit der Sinne oder die sinnliche Erfahrung ist nöthig, damit wir Erkenntniß erwerben können. Die Scholastiker sagen: Nichts ist im Verstande, was nicht vorher im Sinne gewesen: „Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.“

Kant sagt: Die sinnlichen Anschauungen für sich allein sind blind. Die Scholastiker sagen: Es ist unmöglich, zu erkennen, sei es nun, Wissenschaft zu erwerben oder die erworbene anzuwenden, ohne daß der Geist sich den sinnlichen Species zuwende: Sine conversione ad phantasmata.

Kant sagt: Es ist nöthig, die Anschauungen verständlich zu machen, d. h. sie unter Begriffe zu bringen. Die Scholastiker sagen: Es ist nöthig, die sensiblen Species intelligibel zu machen, damit sie das Objekt des Verstandes werden können.

Kant sagt: Wir urtheilen mittelst der Begriffe, und das Urtheil ist die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes und mithin seine Vorstellung. Die Scholastiker sagen: Wir erkennen die Objekte mittelst der intelligiblen Species, welche aus der sinnlichen Species gezogen und ihre intelligible Vorstellung ist.

Kant sagt: In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für Viele gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. Die Scholastiker sagen: Die intelligible Species ist anwendbar auf viele Dinge, weil sie allgemein ist; denn wenn sie auch abgezogen ist aus einer sensiblen und besonderen Species, so sieht sie doch ab von den materiellen und individualisirenden (individuantes) Bedingungen und umfaßt folglich alle individuellen Objekte in einer gemeinschaftlichen Vorstellung.

Um diesen intellektuellen Akt, diese Form, oder wie man

es nennen will, zu bezeichnen, wodurch der Geist, der sinnlichen Anschauungen sich bedienend, mit Rücksicht auf die Gesetze des intellektuellen Gebietes die durch die Sensibilität dargebotenen Materiale combinirt, wendet Kant die Worte Begriff, begreifen an. Die Scholastiker lehren ebenfalls, daß die intelligible Species, species impressa genannt, den Geist befruchtet und in ihm eine geistige Zeugung (conceptio) hervorbringt, deren Resultat das Wort, die innere Rede, oder species expressa ist, welche sie gleichfalls conceptus nennen.

Kant sagt: Die Erkenntniß des menschlichen Geistes ist eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv, und es giebt für uns keine wahre Anschauung als nur in der Sphäre der Sensibilität. Die Scholastiker sagen: daß unser Geist, so lange wir in diesem Leben sind, eine nothwendige Beziehung zu der Natur der materiellen Dinge habe, und daß er aus diesem Grunde nicht primo et per se die immateriellen Substanzen erkennen könne; daß wir sie also nicht vollkommen erkennen, sondern durch gewisse Vergleichungen mit den materiellen Dingen und namentlich durch Remotion, per viam remotionis, d. h. auf negative Weise.

53. Die vorstehende Vergleichung ist in hohem Grade interessant, um in ihrem wahren Werthe die Punkte der Ähnlichkeit zweier Systeme zu würdigen, die einen ausgezeichneten Platz in der Geschichte der Ideologie einnehmen, eine Ähnlichkeit, welche vielleicht bisher noch nicht bemerkt wurde, obgleich sie bei der bloßen Lektüre des deutschen Philosophen in die Augen springt. Doch dies ist nicht zu verwundern; das Studium der Scholastiker ist höchst schwierig; man muß sich in die Sprache, den Stil, die Meinungen, die Vorurtheile jener Zeit fügen und viel unfruchtbares Gebiet durchlaufen, um ein wenig reines Gold zu finden. Aber man beachte wohl, daß ich mir nicht vorsetze, in den Werken der Scholastiker das System der Kritik der reinen Vernunft zu entdecken; daß ich mich darauf beschränke, eine wenig bekannte Thatsache zu bezeichnen, nämlich, daß das Gute, Fundamentale, Bewei-

sende, was sich in dem Systeme des deutschen Philosophen gegen den Sensualismus des Condillac findet, schon Jahrhunderte früher die Scholastiker gesagt haben.

Sollen wir daraus schließen, daß Kant seine Lehre aus diesen Autoren entnommen? Ich weiß es nicht; aber ich glaube, daß man nicht ohne allen Grund behaupten kann, es sei nicht unmöglich, daß der deutsche Philosoph, ein sehr fleißiger, belesener, mit glücklichem Gedächtniß begabter Mann, dort vielleicht Inspirationen empfangen hat, deren Reminiscenzen aus seinen Lehren hervorschimmern. Ein Schriftsteller kann, ohne sich eines Plagiates schuldig zu machen, Ideen für seine eigenen ausgeben, die ihm nicht gehören. Oft geschieht es, daß der Mensch zu schaffen glaubt, während er sich nur erinnert.

54. Obgleich der deutsche Philosoph mit den Scholastikern in der Beobachtung der primitiven Fähigkeiten unseres Geistes übereinstimmt, so entfernt er sich doch von ihnen in den Anwendungen, und während jene zu einem philosophischen Dogmatismus gelangten, wird er zu einem verzweifelnden Skepticismus hingeführt. Nichts von all' dem, was die ausgezeichnetsten Philosophen für unbestreitbar gehalten haben, hält Bestand in den Augen des deutschen Philosophen. Er unterschied allerdings das sinnliche Gebiet vom intelligiblen; er erkannte zwei primitive Fähigkeiten in unserer Seele, Sensibilität und Verstand; er bezeichnete die Trennungslinie beider und legte sorgfältig Gewicht darauf, daß sie nie ausgelöscht werde; dafür aber reducirte er die sinnliche Welt auf eine Verbindung bloßer Phänomene, indem er den Raum in einer Weise erklärte, bei der es sehr schwer ist, dem Idealismus des Berkeley zu entkommen, und auf der anderen Seite kerkerte er den Geist ein, schnitt ihm jede Communication ab, die über die sinnliche Erfahrung hinausreicht, reducirte alle Elemente, die in ihm sich vorfinden, auf leere Formen, die zu nichts führen, wenn man sie auf das Nicht-Sinnliche anwenden will, die uns nichts sagen können über die großen, ontologischen, psychologischen und cosmologischen Probleme, jene Probleme, die der Gegen-

stand der tiefsten metaphysischen Meditationen waren und auf deren Lösung ein Capital erhabener Lehren verwendet wurde, welche ein gerechter Grund edlen Stolzes für den Menschengeist sind, der die Würde seiner Natur erkennt, seinen hohen Ursprung zu erkennen giebt und die Unermeßlichkeit seiner Bestimmung ahnet.

IX. Kapitel.

Historischer Blick auf den Werth der reinen Ideen.

55. Nachdem ich die Punkte, worin das System des Kant dem der Scholastiker ähnlich ist, bezeichnet habe, will ich nun auch ihren Unterschied, vorzüglich in Betreff der Anwendung ihrer Lehren, zeigen. Um eine Idee von der Bedeutsamkeit und Tragweite dieses Unterschiedes zu erhalten, genügt es, auf die Verschiedenheit der Resultate hinzublicken. Die Aristoteliker bauen auf ihre Prinzipien ein ganzes System der metaphysischen Wissenschaft, welche sie für die würdigste unter den Wissenschaften halten und für ein mächtiges und glänzendes Licht, welches alle übrigen befruchtet und leitet; Kant im Gegentheil zerstört, während er von denselben Thatsachen ausgeht, die metaphysische Wissenschaft, indem er sie jedes Werthes für die Erkenntniß der Objekte an sich beraubt.

56. Es ist beachtenswerth, daß sich Kant in diesem Punkte nicht bloß mit den eigentlich sogenannten Scholastikern, sondern auch mit allen den ausgezeichnetsten Metaphysikern, die ihm vorangegangen, in Widerspruch setzt. Auf Seite der Scholastiker stehen hier Plato, Aristoteles, der heilige Augustinus, der heilige Anselmus, der heilige Thomas, Descartes, Malebranche, Fenelon und Leibnitz.

57. Die Tragweite dieser Fragen kann derjenige nicht verkennen, welcher einsieht, daß es für den menschlichen Geist in der That eine Lebensfrage ist, zu wissen, ob eine über das rein sinnliche Gebiet erhabene Wissenschaft möglich sei, durch

welche der Mensch seine Aktivität über die Phänomene hinaus erstreckt, welche die Materie ihm darbietet. Hier sind sehr tiefe Fragen vorhanden, welche nicht oberflächlich behandelt werden können. Das Schwierige und höchst Abstrakte der Objekte und Beziehungen, die zu betrachten sind, das Wichtige, Weitgreifende der Consequenzen, zu denen man gelangt, je nach dem Wege, den man einschlägt, verlangt, daß diese Gegenstände durchforscht werden, ohne auch die größte Mühe zu sparen. Wohl kann man behaupten, daß von diesen Fragen die Erhaltung der gesunden Idee über Gott und den menschlichen Geist abhängt, d. h. über das Wichtigste und Erhabenste, was sich der Betrachtung des Menschen darbieten kann.

Um den Gegenstand in gebührender Weise zu behandeln, gehen wir zu dem Ursprunge der Verschiedenheit der philosophischen Meinungen zurück, erforschen wir die Ursache, weshalb man, von denselben Thatsachen ausgehend, zu widersprechenden Resultaten gelangen konnte. Dazu ist eine klare Auseinandersetzung der entgegenstehenden Lehren nothwendig.

58. Alle Philosophen kommen darin überein, die Thatsache der Sensibilität anzuerkennen; hierüber kann es keinen Zweifel geben; dies ist ein durch den innersten Sinn in so handgreiflicher Weise bezeugtes Phänomen, daß die Skeptiker selbst die subjektive Realität des Scheines nicht läugnen konnten, wie sehr sie auch seine objektive Realität in Zweifel gezogen haben. Wenn die Idealisten die Existenz der Körper läugneten, so läugneten sie doch nicht ihre phänomenale Existenz, d. h. ihre Erscheinung für die Augen des Geistes in sinnlicher Form. Die Sensibilität also und die Phänomene, welche sie enthält, war zu allen Zeiten eine primitive Thatsache in den ideologischen und psychologischen Problemen; Widerspruch kann vorhanden sein rücksichtlich der Natur und der Consequenzen dieser Thatsache, nicht aber rücksichtlich der Existenz derselben.

59. Die Geschichte der ideologischen Wissenschaften zeigt uns zwei Schulen; die eine giebt nichts weiter als die Sensation

zu und erklärt alle Affektionen und Operationen der Seele durch die Umformung der Sensationen; die andere nimmt primitive, von der Sensation verschiedene Thatsachen an, Fähigkeiten, die von der des Empfindens sich unterscheiden, und erkennt in dem Geist eine Linie, welche das sinnliche vom intellektuellen Gebiete trennt.

60. Diese letztere Schule theilt sich wiederum in zwei andere, von denen die eine das sinnliche Gebiet nicht bloß als vom intellektuellen Gebiete verschieden, sondern auch als von demselben getrennt ansieht, als gewissermaßen im Kampfe mit demselben befindlich, und folglich behauptet, daß das intellektuelle Gebiet nichts vom Sinnlichen empfangen könne, als widrige Einflüsse, die seine Aktivität abstumpfen oder sie irre leiten. Hieraus entstand das System der eingebornen Ideen in seiner ganzen Reinheit und jene Metaphysik eines intellektuellen Gebietes, das von den sinnlichen Eindrücken gänzlich unabhängig ist; eine Metaphysik, die, von ausgezeichneten Geistern ausgebildet, in neuerer Zeit mit erhabener Übertreibung von dem Verfasser der „Untersuchung über die Wahrheit" (Malebranche) vertheidigt wurde. Ein anderer Zweig dieser Schule glaubt, obgleich er das rein intellektuelle Gebiet zugiebt, doch nicht, daß es durch Communication mit den sinnlichen Phänomenen befleckt werde; im Gegentheil meint er, daß die Probleme der menschlichen Intelligenz, wie sie in diesem Leben beschaffen ist, nicht gelöst werden können, ohne auf diese Communication Rücksicht zu nehmen.

61. Die Erfahrung lehrt, daß diese Communication durch ein Gesetz des menschlichen Geistes existirt; dieses Gesetz läugnen, heißt gegen eine Wahrheit ankämpfen, die durch den innersten Sinn bezeugt wird; es vernichten wollen, wäre ein verwegenes Beginnen, eine Art Selbstmord des Geistes. Aus diesem Grunde suchte die Schule, von der ich rede, während sie die Thatsachen annahm, wie die innere Erfahrung sie uns darbietet, dieselben zu erklären, indem sie die Punkte bezeichnete, in welchen das sinnliche mit dem intellektuellen Gebiete

communiciren kann, ohne daß beide sich zerstören oder vermischen.

62. Diese Schule, welche die Existenz von zwei Gebieten, dem sinnlichen und intellektuellen, und zu gleicher Zeit die Möglichkeit und Wirklichkeit ihrer Communication und Wechselwirkung auf einander zugiebt, nimmt als Fundamentalprinzip an, daß der Ursprung aller Erkenntnisse in den Sinnen liegt, so daß diese die excitirenden Ursachen der intellektuellen Aktivität sind und gleichsam eine Art von Arbeitern, welche die Materialien liefern, die jene dann in der Weise combinirt, welche nöthig ist, um das wissenschaftliche Gebäude zu erheben.

63. Bis hierher sind Kant und die Scholastiker in Übereinstimmung; aber nunmehr trennen sie sich in einem Punkte von der größten Wichtigkeit, was zur Folge hat, daß sie zu entgegengesetzten Consequenzen gelangen. Die Scholastiker glauben, daß der reine Verstand wahre Ideen mit wahren Objekten hat, über welche man mit vollkommner Gewißheit discurriren kann, unabhängig vom sinnlichen Gebiete. Obgleich sie das Prinzip annehmen, daß nichts im Verstande ist, was nicht vorher im Sinne gewesen, behaupten sie gleichwohl, daß im Verstande etwas wirklich vorhanden sei, was zur Erkenntniß der Wahrheit der Dinge an sich selbst führen kann, nicht bloß der materiellen, sondern auch der immateriellen. Die Ideen des rein intellektuellen Gebietes sind aus den Sinnen entsprungen, insofern diese die intellektuelle Aktivität anregen; aber diese Aktivität hat sich, mittelst der Abstraktion und der übrigen Operationen, eigene Ideen gebildet, mit deren Hülfe sie die Wahrheit suchen kann außerhalb des sinnlichen Gebietes.

64. In dieser Erklärung des rein intellektuellen Gebietes stimmen die scholastischen und nicht scholastischen Metaphysiker überein, insofern es sich darum handelt, den Ideen einen wirklichen objektiven Werth beizulegen und sie zu einem sicheren Mittel zu machen, um die Wahrheit zu finden, unabhängig von den sinnlichen Phänomenen. Diese Schulen, obgleich uneinig

in Bezug auf den Ursprung der Ideen, stimmen doch in demjenigen überein, was ihre Wirklichkeit und ihren Werth betrifft.

65. Während Kant das Prinzip der Scholastiker, daß alle unsere Erkenntnisse von den Sinnen kommen, zugiebt, und mit ihnen die Nothwendigkeit anerkennt, ein rein intellektuelles Gebiet, eine Reihe von Begriffen, die von der sinnlichen Anschauung verschieden sind, anzunehmen, behauptet er gleichwohl, daß diese Begriffe nicht wahre Erkenntnisse, sondern leere Formen sind, welche für sich selbst nichts sagen, dem Geiste nichts lehren, zu nichts führen können, um die Realität der Dinge zu erkennen. Diese Begriffe bezeichnen nur etwas, wenn sie, so zu sagen, angefüllt werden mit sinnlichen Anschauungen; wenn diese Anschauungen fehlen, entsprechen sie keinem Wesen, und können keine weitere Anwendung als die rein logische haben, d. h. daß der Geist über sie denken könne, indem er sie combinirt, ohne in Widerspruch zu verfallen, aber ohne daß sie jemals irgend ein Resultat geben können.

„Daß der Verstand," sagt Kant, „von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen anderen als empirischen, niemals aber einen transcendentalen Begriff machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Überzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinaussieht. Der transcendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser, daß er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er bloß auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird. Daß aber überall nur der letztere stattfinden könne, ersieht man hieraus. Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffes (des Denkens) überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, erfordert. Ohne diesen letzteren hat er keinen Sinn und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Funktion enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung, und wenn eine reine Anschauung

noch vor dem Gegenstande a priori möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objektive Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloße Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori möglich sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objektive Gültigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft, oder des Verstandes, respektive mit ihren Vorstellungen." — —

— — — — — — — — — — — — —

„Daß dies aber auch der Fall mit allen Kategorien und den daraus gesponnenen Grundsätzen sei, erhellet auch daraus: daß wir sogar keine einzige derselben real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objektes verständlich machen können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen, herabzulassen, als auf welche, als ihre einzige Gegenstände, sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung auf's Objekt, wegfällt und man durch kein Beispiel sich selbst faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint sei." — — — —

— — — — — — — — — — — — —

„Hieraus fließt nun unwidersprechlich: daß die reinen Verstandesbegriffe niemals von transcendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen werden können." (Transcendent. Logik. II. Buch. III. Hauptstück.)

66. So zerstört Kant jede metaphysische Wissenschaft, und in diesen traurigen Ruin werden die fundamentalsten, kostbarsten, heiligsten Ideen des menschlichen Geistes verwickelt. Nach

ihm zeigt die transcendentale Analytik, daß der Verstand niemals die Gränzen der Sensibilität überschreiten könne, die einzigen, in denen uns die Objekte in sinnlicher Anschauung gegeben werden. Die Prinzipe, welche als ewige Säulen des wissenschaftlichen Gebäudes betrachtet wurden, reduciren sich auf leere Formen, auf Worte ohne Sinn, insofern man sie der Sphäre der Sensibilität enthebt. Die Ontologie mit ihren transcendentalen Lehren zur Erklärung der Natur und des Ursprunges der Dinge hat in den Augen des deutschen Philosophen gar keinen Werth. „Diese Grundsätze," sagt er, „sind bloß Prinzipien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin a priori zu geben (z. B. den Grundsatz der Causalität), muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen." (Ebendas.)

67. Es kann kaum eine noch gefährlichere Lehre geben. Was bleibt dem menschlichen Geiste, wenn man ihm die Mittel nimmt, um aus der sinnlichen Sphäre herauszutreten? Worauf reducirt sich unser Verstand, wenn seine fundamentalsten Ideen und seine erhabensten Prinzipe keinen Werth haben und ihm nichts lehren können über die Natur der Dinge? Wenn die körperliche Welt für uns nichts Anderes ist, als eine Verbindung von sinnlichen Phänomenen, und wir außer ihnen nichts erkennen können, haben unsere Erkenntnisse nichts Wirkliches, alle sind rein subjektiv, die Seele lebt von Illusionen und verschwendet ihre Zeit mit eingebildeten Schöpfungen, denen nichts in der Wirklichkeit entspricht. Wenn der Raum eine subjektive Form, die Zeit eine subjektive Form, die reinen Ideen leere Begriffe sind, dann ist Alles in uns subjektiv; wir wissen nichts von den Objekten, wir sind in vollkommener Unwissenheit über das, was i s t, und wissen nur, was uns e r s c h e i n t. Dies ist der reine Skepticismus; gewiß war es, um zu ihm zu gelangen, nicht nothwendig, so viel Zeit aufzuwenden mit analytischen Untersuchungen. In der Lehre des Kant zeigt

sich die Extravaganz noch nicht so handgreiflich und der Irrthum nicht so häßlich wie in den Werken von Fichte, Schelling und Hegel; aber es liegt in ihr der Keim der größten Extravaganzen und der verderblichsten Irrthümer. Kant ist es, der eine philosophische Revolution bewirkt hat, welche einige Unbesonnene für einen Fortschritt gehalten haben, da sie ohne Zweifel den skeptischen Kern nicht sahen, den sie einschließt und der um so gefährlicher ist, je mehr er sich in analytische Formen hüllt.

68. Trotz der Wichtigkeit, welche ich der Bekämpfung der Irrthümer des deutschen Philosophen beilege, habe ich doch nicht die Absicht, ihm Schritt für Schritt in der Widerlegung seiner Lehren zu folgen; dieses System der Bekämpfung hat den großen Übelstand, den Leser wenig zu befriedigen, da er nur sieht, wie ein Gebäude zerstört wird, ohne durch ein anderes ersetzt zu werden. Ich halte es für nützlicher, die Fragen selbst aufmerksam zu prüfen, in der Ordnung, wie sich dieselben in dem Gange der Untersuchung darbieten, meine Meinung auszusprechen, sie zu begründen, so gut ich vermag, und dann die Irrthümer des Kant abzuweisen, wo sie mir entgegentreten und den Weg zur Wahrheit versperren. Es ist gewöhnlich leicht, zu sagen, was eine Sache nicht ist; aber nicht so leicht pflegt es zu sein, zu sagen, was sie ist, und man muß Sorge tragen, daß man uns, die wir die gesunde Lehre gegen den Irrthum vertheidigen, nicht den Vorwurf machen könne, daß wir die fremden Lehren angreifen, ohne die eigenen auseinanderzusetzen. Ich glaube, daß in diesen Gegenständen die gute Philosophie bei ihrem Kampfe mit dem Irrthum am Lichte des Tages sich zeigen könne und sich nicht damit begnügen dürfe, ein Kriegsinstrument zu sein, um dem Gegner zu schaden, sondern es unternehmen müsse, ein schönes und dauerhaftes Gebäude an demselben Orte aufzuführen, den jener eingenommen.

Die Geister begnügen sich nicht mit bloßen Bekämpfungen; sie verlangen eine Lehre, welche das Bekämpfte ersetze; wer

bekämpft, läugnet, und dem Verstande genügen Negationen nicht, er hat Behauptungen nöthig; denn er kann nicht leben ohne die positive Wahrheit. Man verzeihe mir diese kurze Abschweifung, die ich durchaus nicht für überflüssig halte; beim Anblick der Tragweite der Irrthümer des deutschen Philosophen habe ich die Nothwendigkeit angestrengter, ausdauernder, tiefer Arbeiten in Erinnerung gebracht, um jener Sündfluth von Irrthümern entgegenzutreten, welche das Gefilde der Wahrheit zu überschwemmen droht, und ich konnte nicht umhin, auf diesen Punkt Gewicht zu legen, indem ich bemerkte, daß es hier nicht genüge, zu bekämpfen, sondern daß es nothwendig sei, zu behaupten. Wohl sind Bekämpfungen gut, aber noch besser ist Reichthum an positiven Lehren; in der ausgedehnten Schlachtlinie, in welcher der Irrthum seine Angriffe entfaltet, genügt es nicht, die Fronte durch leichte und feurige Truppen zu decken, die den Feind zurückwerfen; man muß Colonien gründen, Heerde von Civilisation und Cultur, die, während sie das Land vertheidigen, es zu gleicher Zeit blühend und glücklich machen.

X. Kapitel.

Die sinnliche Anschauung.

69. Worin besteht die Anschauung? Die eigentlich sogenannte Anschauung ist der Akt der Seele, durch welchen sie ein Objekt wahrnimmt, das sie afficirt; so deutet es die lateinische Bedeutung des Wortes Intuition an, das von intueri, eine gegenwärtige Sache schauen, sich herleitet.

70. Die Anschauung findet nur in den perzeptiven Potenzen statt, d. h. in jenen, durch welche das afficirte Subjekt zwischen seiner Affektion und dem Objekte, welches sie verursacht, unterscheidet. Ich will nicht sagen, daß diese Unterscheidung reflexiv sein müsse, sondern nur, daß der innere Akt sich auf ein Objekt beziehen müsse. Wenn wir ein Wesen uns

denken, das verschiedene Affektionen erfährt, ohne sie auf irgend ein Objekt zu beziehen, oder auf dieselben zu reflektiren, so kann man eigentlich nicht sagen, daß es wahre Anschauung habe; diese scheint die Ausübung einer Aktivität einzuschließen, die mit einem gegenwärtigen Objekt sich beschäftigt. Das Objekt der Anschauung braucht nicht immer ein äußeres zu sein; es kann eine der Affektionen oder Aktionen der Seele sein, die durch einen Akt der Reflexion objektivirt werden.

71. Die Sensationen, welche in eigentlichem Sinne intuitive genannt werden, sind die des Gesichtes und des Gefühles; denn da die Akte des Sehens und Fühlens die Ausdehnung selbst wahrnehmen und es uns unmöglich ist, dieselbe als eine rein subjektive Thatsache zu betrachten, schließen jene nothwendig auch die Beziehung zu einem Objekte ein. Die übrigen Sinne nehmen die Ausdehnung, wenn sie auch zu ihr in gewisser Weise Beziehung haben, doch nicht direkt wahr; wenn sie daher allein vorhanden wären, so würden sie mehr affektiv als intuitiv sein, d. h. die Seele würde durch diese Sensationen afficirt werden, ohne sie nothwendig auf äußere Objekte beziehen zu müssen. Wenn auch die Reflexion, indem sie sich auf diese Sensationen richtete, uns lehrte, wie sie in der That lehren würde, daß die Ursache derselben ein Wesen sei, das verschieden von demjenigen ist, welches sie erfährt, so wäre ebenfalls keine wahre Anschauung vorhanden; denn diese würde weder für die Sinne, welche den reflexiven Combinationen fremd bleiben würden, noch für den Verstand vorhanden sein, der die Ursache der Sensationen nicht durch Intuition, sondern durch Discurs erkennen würde.

72. Hieraus folgt, daß nicht jede Sensation Anschauung ist, und daß die Reproduktionen der Einbildungskraft von vergangenen Sensationen und auch die Produktionen derselben von möglichen Sensationen, obgleich sie oft Anschauungen genannt werden, doch eigentlich diesen Namen nicht verdienen, weil sie sich auf kein Objekt beziehen. Gleichwohl ist es hier nöthig, zu bemerken, daß die Phänomene der rein inneren

Sensibilität es vielleicht der Gewohnheit der Reflexion verdanken, daß sie nicht auf Objekte bezogen werden, da jene die Verschiedenheiten der Zeit, die größere oder geringere Lebhaftigkeit der Sensationen, ihre mehr oder weniger constante Verknüpfung und andere Umstände bemerkt, durch welche sie zwischen den Vorstellungen unterscheidet, die sich aktuell auf ein Objekt beziehen, wie die äußeren Sensationen, und denen, bei welchen dieses vergangen oder nur möglich ist, wie die rein inneren Vorstellungen. So erfahren wir, daß, wenn die rein innere Sensibilität sich gänzlich selbst überlassen bleibt und ohne Hülfe der Reflexion ist, sie Alles, was sich ihr darbietet, auf das Äußere überträgt und die Erscheinungen der Einbildungskraft in Realitäten verwandelt. Dies geschieht im Traume, und selbst im wachen Zustande, wenn, wegen irgend einer Zerrüttung im Gehirn, die Sensibilität ganz allein wirksam ist und nicht von der Reflexion begleitet wird.

73. Die Ursache, warum die Sensibilität, sich selbst überlassen, alle ihre Eindrücke objektivirt, liegt darin, daß sie, als eine nicht reflexive Fähigkeit, nicht unterscheiden kann zwischen der Affektion, die von Außen kommt und jener, die rein innerlich ist. Da die Vergleichung, wie flüchtig sie auch sei, einen reflexiven Akt einschließt, so vergleicht die Sensibilität nicht; woraus folgt, daß, wenn das Subjekt nur empfindet, es nicht den Unterschied der Sensationen beurtheilen, die Grade ihrer Lebhaftigkeit messen, noch die Existenz oder Nichtexistenz der Ordnung und Beständigkeit ihrer Verknüpfung wahrnehmen kann.

Die Fähigkeit, zu empfinden, ist gänzlich blind für Alles, was nicht ihr bestimmtes Objekt ist; was in diesem nicht existirt als Objekt dieser Fähigkeit, existirt für dieselbe gar nicht; es leuchtet also ein, daß sie, sich selbst überlassen, den Eindruck objektiviren, sich stets für intuitiv halten und den bloßen Schein in Wirklichkeit verwandeln wird.

74. Es ist beachtenswerth, daß von den sensitiven Fähigkeiten die einen stets intuitiv sein, d. h. sich stets auf ein

äußeres Objekt beziehen würden, wenn nicht die Reflexion sie begleitete, während andere es niemals wären, wenn sie von der Reflexion getrennt oder nicht von jenen begleitet würden, die es durch ihre Natur sind. Zur ersteren Klasse gehören die eigentlich repräsentativen, d. h. jene, welche das sensitive Subjekt afficiren, indem sie ihm eine Form, ein wirkliches oder scheinbares Bild eines Objektes, darbieten. Von solcher Art sind das Gesicht und das Gefühl, welche weder existiren, noch selbst gedacht werden können ohne eine solche Vorstellung. Die übrigen Sensationen im Gegentheil, bieten dem sensitiven Subjekte keine Form dar; es sind bloße Affektionen des Subjektes selbst, obgleich sie aus einer äußeren Ursache entstehen; wenn wir sie auf Objekte beziehen, so geschieht dies durch Reflexion; und wenn diese uns sagt, daß wir die Beziehung zu weit treiben, indem wir dem äußeren Objekt nicht bloß das Prinzip der Causalität, sondern auch die Sensation an sich selbst zuschreiben, so erkennen wir leicht die Täuschung und entäußern uns derselben. Dieß findet nicht bei den repräsentativen Sensationen statt; Niemand wird im Stande sein, wie große Anstrengung er auch machen mag, sich zu überreden, daß es außer ihm nichts Wirkliches, der sinnlichen Vorstellung Ähnliches gebe, in welcher sich die Objekte als ausgedehnt darstellen.

75. Wenn ich sage, daß einige Sensationen nicht intuitiv wären, wenn die Reflexion sie nicht begleitete, so will ich damit nicht zu verstehen geben, daß der Mensch sie nur auf ein Objekt beziehe, nachdem eine förmliche Reflexion vorausgegangen; ich vergesse keineswegs, was ich an einem anderen Orte (s. II. und III. Buch) ausführlich über die instinktartige Weise gesagt habe, wie unsere Fähigkeiten in ihren Beziehungen zur körperlichen Welt sich entwickeln, selbst vor jeder Reflexion; ich will nur andeuten, daß bei diesen Sensationen, an und für sich und in vollkommner Isolirung betrachtet, keine nothwendige Beziehung zu einem Objekte, als vorgestelltem, sich findet, und daß wahrscheinlich in dem Instinkte, der sie uns objektiviren

läßt, wenn nicht eine confuse Reflexion, so doch etwas von dem Einfluß der übrigen Sensationen sich geltend macht, welche durch ihr eigenes Objekt repräsentativ sind.

XI. Kapitel.

Die intuitive und die discursive Erkenntniß.

76. Nachdem wir die sinnliche Anschauung erklärt haben, gehen wir über zur intellektuellen. Es giebt zwei Arten der Erkenntniß: eine intuitive und eine discursive. Die intuitive Erkenntniß ist jene, bei welcher das Objekt sich dem Geiste darbietet, so wie es ist, ohne daß die perzeptive Fähigkeit eine andere Funktion auszuüben hätte, als die, es zu betrachten; deßhalb heißt sie Intuition, von intueri, anschauen.

77. Diese Intuition kann auf zweifache Weise geschehen: entweder, indem sich das Objekt selbst der perzeptiven Fähigkeit darbietet und sich mit ihr ohne irgend eine Vermittelung vereinigt; oder durch die Dazwischenkunft einer Idee oder Vorstellung, welche die perzeptive Fähigkeit in der Weise in den Akt setzt, daß sie das Objekt in dieser Vorstellung sieht, ohne daß Combinationen nothwendig wären. Für das Erstere ist es nöthig, daß das wahrgenommene Objekt durch sich selbst intelligibel sei, denn auf andere Weise könnte die Vereinigung des erkannten Objektes mit dem erkennenden Subjekte nicht stattfinden; für das Letztere genügt eine Vorstellung, welche die Stelle des Objektes vertritt, und deßhalb ist es nicht durchaus nothwendig, daß dieses durch unmittelbare Intelligibilität intelligibel sei *).

*) Man vergleiche über die Vorstellung, unmittelbare Intelligibilität, Vorstellung der Causalität und der Idealität das in den Kapiteln X, XI, XII und XIII des ersten Buches dieses Werkes Gesagte.

78. Die discursive Erkenntniß ist jene, bei welcher der Geist das Objekt selbst nicht gegenwärtig hat und es sich, so zu sagen, bildet, indem er in einem Totalbegriff die partiellen Begriffe zusammenfaßt, deren Verknüpfung in einem Subjekte er durch das Ratiocinium gefunden hat.

Um den Unterschied zwischen der intuitiven und discursiven Erkenntniß deutlich zu machen, will ich ihn durch ein Beispiel erklären. Ich habe einen Menschen vor Augen; seine Physiognomie bietet sich mir dar, wie sie ist, ohne Nothwendigkeit, ja nicht einmal Möglichkeit von Combinationen, die sie mir verschieden darstellten. Seine charakteristischen Züge sehe ich, wie sie sind; die Verbindung derselben ist nicht etwas durch meine Combinationen Hervorgebrachtes; es ist ein der perzeptiven Fähigkeit gegebenes Objekt, mit welchem sie nichts anderes zu thun hat, als es wahrzunehmen. Wenn ein Objekt sich meinem Geiste in ähnlicher Weise darbietet, so wird die Erkenntniß, die er von ihm hat, intuitiv sein.

Ich habe gesagt, das Objekt der intellektuellen Intuition könne sich unmittelbar mit der perzeptiven Fähigkeit vereinigen oder sich durch ein Mittel darbieten, welches die Stelle des Objektes vertritt. Wenn wir bei demselben Beispiel bleiben, so können wir sagen, die beiden Arten von Intuitionen gleichen denen eines in eigener Person, oder in einem Bilde gesehenen Menschen. In beiden Fällen wäre Intuition der Physiognomie vorhanden und Combinationen, um sie zu bilden, weder nothwendig, noch möglich.

Nehmen wir aber an, man erzähle mir von einer Person, die ich niemals gesehen habe und deren Bild mir auch nicht gezeigt werden kann. Wenn man mir ein Idee ihrer Physiognomie geben will, wird man ihre charakteristischen Züge aufzählen, durch deren Verbindung ich mir die Idee des Gesichtes bilden werde, das man mir beschrieben hat. Dieser Vorstellung der Phantasie kann die discursive Erkenntniß verglichen werden, durch welche wir nicht das Objekt an sich selbst sehen, sondern es in gewisser Weise erst bilden durch die

Verbindung der Ideen, die wir mittelst des Discurses verknüpft haben, indem wir aus ihnen den Totalbegriff bilden, der das Objekt vorstellt.

79. Kant spricht in seiner „Kritik der reinen Vernunft" oft von der intuitiven und discursiven Erkenntniß, ohne jedoch mit vollkommener Deutlichkeit die unterscheidenden Merkmale dieser beiden Arten der Erkenntniß zu erklären. Man glaube jedoch nicht, daß die Entdeckung dieser beiden Arten der Erkenntniß dem deutschen Philosophen zu verdanken sei; viele Jahrhunderte früher hatten die Theologen sie schon gekannt und es konnte auch nicht anders sein, da die Unterscheidung zwischen Intuition und Discurs auf das Innigste mit einem der Fundamentaldogmen des Christenthums verknüpft ist.

Es ist bekannt, daß unsere Religion die Möglichkeit und Wirklichkeit einer wahren Erkenntniß Gottes, selbst schon in diesem Leben, zugiebt. Der heilige Text sagt uns, daß wir Gott durch seine Werke erkennen können, daß das Unsichtbare Gottes sich uns offenbart durch seine sichtbaren Creaturen, daß die Himmel seine Ehre erzählen und das Firmament die Werke seiner Hände verkündigt; daß diejenigen unentschuldbar sind, die, da sie Gott auf diese Weise erkannten, ihn nicht verherrlichten, wie sie sollten. Aber dieselbe Religion lehrt uns auch, daß die Seligen im künftigen Leben Gott auf andere Weise erkennen werden, von Angesicht zu Angesicht, indem sie ihn sehen, wie er ist. Hier macht also schon das Christenthum den Unterschied zwischen intuitiver und discursiver Erkenntniß; zwischen der Erkenntniß, durch welche der Geist sich zu Gott erhebt, indem er von den Wirkungen zur Ursache aufsteigt, und in dieser die Ideen der Weisheit, der Allmacht, der Güte, der Heiligkeit, der unendlichen Vollkommenheit vereinigt, und zwischen der Erkenntniß, bei welcher der Geist nicht nöthig haben wird, discursiv die verschiedenen Begriffe zu sammeln, um mit ihnen sich die Idee Gottes zu bilden, in welcher das höchste Wesen sich klar den Augen des Geistes darbieten wird, nicht in einem durch die Vernunft ausgearbeiteten Begriffe, noch unter erhabenen,

durch den Glauben dargebotenen Räthseln, sondern so, wie es an sich selbst ist, als ein unmittelbar der perzeptiven Fähigkeit gegebenes, nicht durch discursive Kraft gefundenes, noch unter erhabenen Schatten dargebotenes Objekt.

Hier finden wir einen anderen Beweis von der lichtvollen Tiefe, die in den Dogmen der christlichen Religion verborgen ist. Wer hätte vermuthen können, daß die Religion uns einen in der ideologischen Wissenschaft so wichtigen Unterschied lehren werde? Und gleichwohl findet sich dieser Unterschied schon im Katechismus. Wenn man das Kind frägt, wer Gott ist, so antwortet es, indem es seine Vollkommenheiten herzählt, und giebt somit zu erkennen, daß es ihn kennt, und wenn man dasselbe Kind frägt, welches der Zweck ist, für den der Mensch geschaffen worden, so sagt es: um Gott zu schauen u. s. w. So tritt uns also hier schon der Unterschied zwischen der discursiven Erkenntniß, oder der Erkenntniß durch Begriffe, und der intuitiven entgegen: die erstere nennt man einfach Erkennen, die letztere Schauen.

XII. Kapitel.

Der Sensualismus des Kant.

80. Kant nimmt als gewiß an, daß wir, während wir in dem gegenwärtigen Leben uns befinden, nur die sinnliche Anschauung haben, und hält die Möglichkeit einer rein intellektuellen Anschauung für zweifelhaft, sowohl für unseren Geist, als auch für andere. Da Kant andererseits, wie wir bereits gesehen haben (IX. Kap.), keinen Werth den von der Anschauung getrennten Begriffen beilegt, so folgt, daß der deutsche Philosoph, trotz seiner langen Untersuchungen über die reine Vernunft, durchaus Sensualist ist, und daß der Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft" und der der „Abhandlung über die Sensationen" von einander weit weniger entfernt sind, als es auf den ersten Blick scheinen sollte.

Wenn unser Geist keine andere Anschauung als die sinnliche hat und die Begriffe des reinen Verstandes ganz leere Formen sind, so lange sie nicht eine dieser Anschauungen einschließen, wenn man, von jenen absehend, im Geiste nur rein logische Funktionen findet, welche nichts bedeuten und auf keine Weise den Namen der Erkenntniß verdienen, so folgt, daß in unserem Geiste nur Sensationen vorhanden sind, welche geordneter Weise in den Begriffen vertheilt werden können, wie in einer Art von Fächern, wo sie abgesondert und aufbewahrt werden. Nach dieser Theorie reducirt sich der reine Verstand auf so wenig, daß Condillac selbst ihn hätte gelten lassen können.

81. In der That, in dem Systeme der umgeformten Sensation wird in dem Geiste eine umformende Kraft angenommen; denn auf andere Weise wäre es nicht möglich, alle die ideologischen Phänomene durch die bloße Sensation zu erklären, und selbst der Name des Systemes enthielte einen Widerspruch. Hätte nun wohl Condillac einen sensualistischen Skrupel gehabt, die Synthese der Einbildungskraft, die Beziehungen aller sinnlichen Anschauungen zur Einheit der Apperzeption und endlich die Verschiedenheit der logischen Funktionen, um die sinnlichen Anschauungen zu classificiren und zu vergleichen, zuzugeben? Es scheint im Gegentheil, daß der Kern dieser Lehren in dem Systeme des französischen Philosophen enthalten ist, dessen Fundamentalprinzip darin bestand, im Geiste nichts weiter als Sensationen zu sehen, ohne deßhalb die Existenz einer Kraft zu läugnen, welche fähig ist, sie umzuformen, zu classificiren und zu verallgemeinern.

82. Wir begegnen also hier einem neuen Unglück für die Originalität des deutschen Philosophen; während er den Sensualismus bekämpfte, hat er dem Wesen nach dasselbe gesagt, was Jahrhunderte vor ihm alle Schulen lehrten (vergl. VIII. Kap.), und jetzt, da er einen neuen Weg einschlagen will, um das rein intellektuelle Gebiet zu erklären, verfällt er wieder in das System des Condillac; seine leeren Begriffe,

ohne Bedeutung, ohne irgend eine Anwendung außerhalb des sinnlichen Gebietes, sagen nichts anderes, als was Condillac lehrte bei der Analyse der Erzeugung der Ideen, indem er zu erklären versuchte, wie sie mittelst successiver Umformungen aus der Sensation entstünden. Wenn eine Schwierigkeit vorhanden wäre, so würde sie die Namen, nicht die Sachen betreffen; kein Sensualist braucht Bedenken zu tragen, die ganze „Kritik der reinen Vernunft" zu unterschreiben, wenn er die Anwendungen gesehen hat, die der deutsche Spiritualist von seinen Lehren macht. Es wäre zu wünschen, daß diese Bemerkungen von denen beachtet würden, welche uns mit Emphase den Spiritualismus Kant's als die Vernichtung des Sensualismus Condillac's anpreisen.

XIII. Kapitel.

Existenz der rein intellektuellen Anschauung.

83. Es ist nicht wahr, daß der menschliche Geist, selbst in diesem Leben, keine andere, als nur die sinnliche Anschauung besitzt. In unserem Innern gibt es viele, nicht sinnliche Phänomene, von denen wir sehr klares Bewußtsein haben. Die Reflexion, die Vergleichung, die Abstraktion, die Wahl, und alle Akte des Geistes und des Willens schließen nichts Sinnliches ein. Es wäre merkwürdig, zu erfahren, zu welcher Art von Sensibilität die abstrakten Ideen und die Akte, mit denen wir sie wahrnehmen, gehören, ebenso wie jene anderen: ich will, ich will nicht, ich erwähle dies, ich will dies lieber, als jenes. Keiner von diesen Akten kann sich in sinnlicher Anschauung darbieten; es sind Thatsachen eines über die Sphäre der Sensibilität erhabenen Gebietes und die gleichwohl unserem Geiste in einem klaren, lebendigen Bewußtsein gegenwärtig sind; wir denken über dieselben nach, wir nehmen sie zum Objekt unserer Studien, wir unterscheiden sie vollkommen von einander, wir classificiren sie in tausend-

fältiger Weise. Diese Thatsachen sind uns unmittelbar gegenwärtig; wir erkennen sie, nicht durch Discurs, sondern durch Intuition; also ist es nicht wahr, daß die Intuition der Seele sich nur auf sinnliche Phänomene bezieht, denn in ihr selbst findet sie eine lange Reihe nicht sinnlicher Phänomene, die ihr in Anschauung gegeben sind.

84. Es nützt nichts, zu sagen, diese inneren Phänomene seien leere Formen, welche nichts bedeuten, insofern sie sich nicht auf eine sinnliche Anschauung beziehen. Seien sie, was sie wollen, sie sind etwas von der sinnlichen Anschauung selbst Verschiedenes, und dieses Etwas nehmen wir wahr, nicht durch Discurs, sondern durch Anschauung; also giebt es außer der sinnlichen Anschauung noch eine andere des rein intellektuellen Gebietes.

Die Frage ist nicht, ob diese reinen Begriffe irgend einen Werth haben, um uns die Objekte an sich selbst erkennen zu lassen oder nicht; es handelt sich allein darum, zu wissen, ob sie existiren und ob sie sinnlich sind. Daß sie existiren, ist gewiß; dies bestättigt das Bewußtsein und dies geben alle Ideologen zu; daß sie sinnlich sind, kann man nicht behaupten, ohne ihre Natur zu vernichten, und am allerwenigsten kann Kant es behaupten, der mit solcher Sorgfalt zwischen der sinnlichen Anschauung und diesen Begriffen unterscheidet.

85. Dieses Meer von nicht sinnlichen Phänomenen, die wir in unserem Innern erfahren, ist gleichsam ein Spiegel, welcher die Tiefen der intellektuellen Welt reflektirt. Es ist wahr, die Geister bieten sich nicht unmittelbar unserer Wahrnehmung dar, und um sie zu erkennen, bedürfen wir einen discursiven Prozeß; allein wenn wir genau Acht geben, so finden wir in dieser Intuition unserer inneren Phänomene die, wenn auch unvollkommene, Darstellung dessen, was in den Intelligenzen einer höheren Ordnung stattfindet. Wir haben hier in gewisser Weise Ideen-Bilder, denn es giebt kein besseres Bild eines Gedankens, als ein anderer Gedanke, noch eines Willensaktes, als ein anderer Willensakt. Auf diese Weise

erkennen wir die von dem unsrigen verschiedenen Geister durch eine Art von nicht unmittelbarer, sondern mittelbarer Anschauung, insofern sie in unserem Bewußtsein sich wie das Bild in einem Spiegel darstellen.

86. Die Communication der Geister mittelst des Wortes und anderer conventioneller oder natürlicher Zeichen ist eine Thatsache der Erfahrung, die auf das Innigste mit allen intellektuellen, moralischen und physischen Bedürfnissen verknüpft ist. Wenn ein Geist sich in Communication mit einem anderen gesetzt hat, dann findet die Erkenntniß, welche jener von dem hat, was in diesem vorgeht, nicht durch bloße allgemeine Begriffe statt, sondern durch eine Art von Intuition, die, wenn auch eine mittelbare, doch eine wirkliche ist. Der Gedanke oder der Affekt des Anderen, der in unseren Geist durch das Mittel des Wortes eintritt, regt in uns einen ähnlichen Gedanken oder Affekt an, wie die jenes Geistes, der sie uns mittheilt. Dann erkennen wir nicht bloß, sondern sehen in unserem eigenen Bewußtsein das fremde Bewußtsein, und zuweilen ist die Ähnlichkeit so vollkommen, daß wir alles das ahnen, was er uns sagen wird, indem sich in unserem Innern dieselbe Reihe von Phänomenen entwickelt, die in dem Geiste sich verwirklichen, mit dem wir in Communication uns befinden. Dies geschieht z. B. wenn wir sagen: „Ich begreife vollkommen, was Sie denken, was Sie wünschen, was Sie sagen wollen."

87. Diese Bemerkung scheint mir wichtig zu sein, um es außer allen Zweifel zu stellen, daß es in unserem Geiste, unabhängig vom sinnlichen Gebiet, Begriffe giebt, die nicht leer sind, sondern sich auf ein bestimmtes Objekt beziehen. Daß uns die Erkenntniß der Phänomene des rein intellektuellen Gebietes durch die Sprache oder ein anderes Zeichen vermittelt wird, vernichtet nicht den Charakter der Intuition; denn es vereinigen sich hier alle nothwendigen Bedingungen: die innere Vorstellung, und die Beziehung derselben auf ein bestimmtes Objekt, welches uns afficirt.

88. Aus dieser Analyse ideologischer Thatsachen, deren Existenz nicht in Zweifel gezogen werden kann, folgt, daß die Falschheit der Lehre Kant's bewiesen ist, daß nämlich in unserem Geiste nur sinnliche Anschauungen vorhanden, sowie auch die Nichtexistenz des Problemes des deutschen Philosophen, ob es möglich sei oder nicht, daß anderen Geistern die Objekte in einer von der sinnlichen Anschauung verschiedenen gegeben seien. Dieses Problem findet seine Auflösung in uns selbst; denn die aufmerksame Beobachtung der inneren Phänomene und der wechselseitigen Communication der Geister hat uns nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Existenz von Anschauungen gezeigt, die von den sinnlichen verschieden sind.

XIV. Kapitel.

Werth der intellektuellen Begriffe, abgesehen von der intellektuellen Anschauung.

89. Auch wenn wir zugeben wollten, daß es für unseren Geist keine andere als die sinnliche Anschauung gebe, so würde nicht daraus folgen, daß die Begriffe des rein intellektuellen Gebietes leere, und für die Erkenntniß der Objekte an sich unnütze Formen wären. Immer hat man eingesehen, daß die allgemeinen Ideen nicht intuitiv sind; denn eben weil sie allgemeine sind, können sie sich nicht unmittelbar auf ein bestimmtes Objekt beziehen; aber Niemandem ist es eingefallen, zu behaupten, daß sie nicht dazu dienen können, uns wahre Erkenntnisse zu gewähren.

90. Es ist gewiß, daß die allgemeinen Ideen für sich allein zu keinem positiven Resultat führen, oder mit anderen Worten, uns die existirenden Wesen nicht erkennen lassen; aber wenn man sie mit anderen partikulären verbindet, so entsteht zwischen jenen und diesen eine wechselseitige Einwirkung, deren Resultat die Erkenntniß ist. Wenn ich allgemein behaupte: „Jedes zufällige Wesen hat eine Ursache nöthig," so sagt mir

dieser Satz, obgleich er sehr wahr ist, nichts im Gebiete der Thatsachen, wenn ich absolut davon absehe, ob zufällige Wesen und Ursachen von irgend welcher Art existiren. Bei dieser Voraussetzung drückt der Satz eine Beziehung der Ideen, nicht der Thatsachen aus; die Erkenntniß, welche resultirt, ist rein ideal, nicht positiv.

91. Diese Beziehung der Ideen schließt stillschweigend eine Bedingung ein, welche ihnen für die Thatsachen einen hypothetischen Werth verleiht; denn wenn man behauptet, daß jedes hypothetische Wesen eine Ursache haben muß, so will man nicht eine von jeder möglichen Anwendung entblößte Beziehung der Ideen behaupten; im Gegentheil, man will sagen, daß, wenn in der Wirklichkeit ein zufälliges Wesen existirt, es wirklich eine Ursache gehabt haben wird.

92. Damit dieser hypothetische Werth der Ideen sich in einen positiven verwandle, genügt es, daß die in dem allgemeinen Satze enthaltene Bedingung sich verwirkliche. „Jedes zufällige Wesen hat eine Ursache nöthig," dies sagt mir, für sich allein, nichts über die wirkliche Welt; aber von dem Augenblicke an, wo die Erfahrung mir ein zufälliges Wesen darbietet, erhält der allgemeine, bisher unfruchtbare Satz eine außerordentliche Fruchtbarkeit. Sobald die Erfahrung mir ein zufälliges Wesen darbietet, erkenne ich die Nothwendigkeit seiner Ursache; ich folgere ferner die Nothwendigkeit des Verhältnisses, in dem die hervorbringende Aktivität zu der hervorgebrachten Sache steht; aus den Qualitäten der letzteren schließe ich auf jene, die in der ersteren vorhanden sein müssen. Auf diese Weise construire ich eine wahre positive, auf bestimmte Thatsachen bezogene Wissenschaft, indem ich mich auf einen zweifachen Grund stütze: auf die ideale Wahrheit und auf die reale Wahrheit oder das durch die Erfahrung gelieferte Datum.

93. Da das Wesen, welches denkt, auch nothwendig Bewußtsein von sich hat, so kann kein denkendes Wesen auf die Erkenntniß der rein idealen Wahrheiten beschränkt sein.

Auch wenn wir es gänzlich isolirt von allen übrigen Wesen denken, in absoluter Nichtcommunication mit Allem, was es nicht selbst ist, so daß es weder Einfluß ausübt noch empfängt, es wird dennoch nicht auf die Erkenntniß eines rein idealen Gebietes beschränkt sein, denn eben weil es denkend ist, hat es Bewußtsein von sich selbst; und das Bewußtsein ist eine wesentlich partikuläre Thatsache, eine Erkenntniß eines bestimmten Wesens, denn sonst wäre es kein Bewußtsein.

94. Diese Bemerkung vernichtet in seinem Grunde das System, welches das ideale Gebiet der Communication mit dem realen berauben will. Sie macht klar, daß die Erfahrung nicht bloß möglich, sondern in jedem denkenden Wesen absolut nothwendig ist; denn das Bewußtsein ist seiner Natur nach eine Erfahrung, und zwar die klarste und sicherste aller Erfahrungen. Die Wahrheiten des idealen Gebietes verknüpfen sich also in unerläßlicher Weise mit denen des realen; ihre Nichtcommunication als möglich denken, heißt eine Fundamentalthatsache der ideologischen und psychologischen Wissenschaft, das Bewußtsein, verkennen.

95. Um die Wahrheit und Genauigkeit der vorstehenden Lehre bis zur Evidenz klar zu machen, denken wir uns einen Menschen, oder vielmehr einen menschlichen Geist, der absolut nichts wüßte von der Existenz einer äußeren Welt, jedes Körpers und jedes Geistes, der nichts wüßte über seinen Ursprung und über seine Bestimmung, der aber nichtsdestoweniger seine intellektuelle Aktivität ausübte; denn sonst wäre er eine todte Sache, welche kein Feld für die Beobachtung darböte. Angenommen, er hätte die allgemeinen Ideen des Seins und Nichtseins, der Substanz und des Accidens, des Absoluten und Bedingten, des Nothwendigen und Zufälligen u. s. w., so ist es klar, daß er sie auf verschiedene Weise combiniren und zu denselben rein idealen Resultaten gelangen könnte, zu denen wir gelangen. Dies ist die vortheilhafteste Annahme für eine Reihe von abstrakten Erkenntnissen, unabhängig von der Erfahrung. Gleichwohl würden auch in diesem

Falle die erkannten Wahrheiten nicht auf das rein ideale Gebiet beschränkt bleiben und müßten nothwendig zum realen herabsteigen, wenn nicht das denkende Wesen sich jedes Bewußtseins seiner selbst entäußerte.

In der That, eben weil man ein denkendes Wesen annimmt, nimmt man ein Wesen an, das zu sich selbst sagen kann: „Ich denke." Dieser Akt gehört in eminenter Weise der Erfahrung an, und es genügt seine Vereinigung mit den allgemeinen Wahrheiten in einem gemeinschaftlichen Bewußtsein, damit das isolirte Wesen aus sich selbst herausgehen und sich eine positive Wissenschaft schaffen könne, durch welche es aus der Welt der Ideen in die Welt der Thatsachen gelangt. Die Unbeständigkeit seiner Gedanken und die Permanenz des Wesens, welches sie erfährt, werden ihm einen praktischen Fall darbieten, in welchem die allgemeinen Ideen der Substanz und des Accidenz zu besonderen werden; das successive Erscheinen und Verschwinden seiner eigenen Begriffe wird ihm die Ideen des Seins und Nichtseins verwirklicht zeigen; die Erinnerung der Zeit, in welcher seine Operationen anfingen und über welche hinaus das Gedächtniß seiner Existenz sich nicht ausdehnt, wird ihn die Zufälligkeit des eignen Seins erkennen lassen, eine Thatsache, die, mit den allgemeinen Prinzipen combinirt, welche die Beziehungen zwischen den zufälligen und nothwendigen Wesen ausdrücken, ihn auf den Gedanken bringen wird, daß ein Anderer vorhanden sein müsse, der die Existenz ihm verliehen hat.

XV. Kapitel.

Erklärungen über den Werth der allgemeinen Begriffe.

96. Die Ideen, die ein isolirter Geist von den von ihm verschiedenen Wesen sich bilden würde, wären, wie unbestimmt sie auch sein würden, dies doch nicht in dem Grade, daß sie

sich nicht auf eine wirkliche Sache bezögen; der Geist würde vielleicht die Natur dieser Wirklichkeit nicht erkennen, er würde aber gewiß wissen, daß sie existirt. Ein Blindgeborner bildet sich keine klare Idee von den Farben und von der Sensation des Sehens; weiß er aber deßhalb nicht, daß die Sensation existirt und daß die Worte: Farbe, Sehen und andere, die sich auf das Gesicht beziehen, ein positives und bestimmtes Objekt haben? Gewiß. Der Blinde weiß nicht, worin diese Dinge bestehen, von denen er reden hört; aber er weiß, daß sie etwas sind; die Begriffe, welche auf dieselben sich beziehen, können unvollkommene, aber nicht leere genannt werden; die Worte, mit denen er sie ausdrückt, haben für ihn eine unvollständige, aber eine positive Bedeutung.

97. Es ist ein großer Unterschied zwischen den unvollkommenen und den unbestimmten Begriffen vorhanden; die ersteren können sich auf eine positive, obgleich unvollkommen erkannte Sache beziehen; die letzteren schließen nur eine Beziehung von Ideen ein, welche in dem Gebiete der Thatsachen nichts bedeutet. Machen wir diesen Unterschied noch greifbarer, indem wir das obige Beispiel erweitern.

Ein Blindgeborner besitzt keine Anschauung von den Farben, noch von irgend etwas, was sich auf den Sinn des Gesichtes bezieht; aber er ist gewiß, daß bestimmte äußere Thatsachen existiren, welche einer inneren Affection entsprechen, die man Sehen nennt. Seine Idee ist unvollkommen; sie schließt aber ein bestimmtes Objekt ein. Die Existenz desselben wird ihm bezeugt durch das Wort derer, welche den Sinn des Gesichtes besitzen; er weiß nicht, was dies ist; aber er weiß, daß es ist; oder mit anderen Worten: er erkennt nicht die Wesenheit, wohl aber die Existenz. Nehmen wir nun an, es handle sich um die Möglichkeit eines Gebietes von Sensationen, die von den unsrigen verschieden sind, und in nichts irgend einer von denen gleichen, welche wir erfahren; so wird der Begriff, der sich auf die neuen Sensationen bezieht, nicht allein unvollständig sein, sondern auch keine Beziehung zu irgend

einem wirklichen Objekte haben. Die allgemeine Idee der Affection eines sensitiven Wesens, dies ist Alles, was in unserem Geiste vorhanden sein wird, aber ohne daß wir irgend etwas über ihre Existenz wissen und mit bloßen Conjecturen über die Bedingungen ihrer Möglichkeit. Dieses Beispiel erklärt meine Idee; in dem Blindgebornen, der von demjenigen, was sich auf den Sinn des Gesichtes bezieht, sprechen hört, finden wir einen unvollkommenen Begriff, dem aber die Existenz einer Reihe von Thatsachen entspricht, die von seinem Geist erkannt ist; in uns jedoch, wenn wir an eine Art von Sensationen, die von den unsrigen verschieden sind, denken, finden wir Begriffe, welche ein allgemeines Objekt haben, von dessen Realität wir nichts wissen.

98. So ist es erklärt, wie unser Geist, ohne die Anschauung einer Sache zu haben, sie gleichwohl erkennen und von ihrer Existenz vollkommen gewiß sein kann, und so ist auch bewiesen, daß die Begriffe, auch wenn sie sich nicht auf eine sinnliche Anschauung beziehen, einen Werth, nicht bloß im Gebiete der Ideen, sondern auch in dem der Thatsachen haben können.

99. Um die Unfruchtbarkeit der Begriffe außerhalb der sinnlichen Anschauung zu beweisen, führt Kant den Grund an, daß wir die Kategorien und die Prinzipe, die aus ihnen entspringen, nicht definiren können, ohne uns auf Objekte der Sensibilität zu beziehen. Dies beweist nichts; denn erstens entsteht die Unmöglichkeit einer Definition nicht immer daraus, daß der zu definirende Begriff ein leerer ist; sondern oft kommt sie daher, daß der Begriff einfach und deßhalb keiner Zerlegung in Theile fähig ist, die durch Worte ausgedrückt werden können. Wie definirt man die Idee des Seins? Bei Allem, was man sagen kann, um zu definiren, wird das Definirte selbst vorkommen; die Worte: Sache, Wirklichkeit, Existenz bedeuten alle Sein.

Da die sinnliche Anschauung die Basis unserer Beziehungen zur äußeren Welt, und folglich zu unseren Nebenmenschen ist,

so ist es natürlich, daß, wenn wir irgend einen Begriff ausdrücken wollen, wir zu sinnlichen Anwendungen greifen; aber hieraus folgt nicht, daß nicht, unabhängig von diesen, in unserem Geiste eine reale, in dem Begriff, den wir erklären wollen, enthaltene Wahrheit vorhanden ist.

100. Diese Fähigkeit, die Objekte unter allgemeinen Begriffen zu erkennen, ist eine der charakteristischesten Eigenschaften unseres Geistes und bei unserer Schwäche, die Wesenheit der Dinge zu durchdringen, ist sie ein nothwendiges Hülfsmittel für unser Denken. Selbst im Laufe der gewöhnlichsten Geschäfte des Lebens bedürfen wir zuweilen Kenntnisse der Existenz einer Sache und gewisser Attribute derselben, ohne daß es uns möglich ist, eine vollkommene Kenntniß von ihr zu haben. Für diese Fälle bedienen wir uns der allgemeinen Ideen, welche, durch irgend eine Thatsache der Erfahrung unterstützt, uns in mittelbare Communication mit dem Objekte setzen, das sich unserer Anschauung nicht darbietet. Warum kann dasselbe nicht der Fall sein rücksichtlich der insensiblen Wesen, die nur das Objekt intellektueller Anschauungen sind? Ich sehe nicht ein, was man diesen Betrachtungen entgegensetzen könnte, die, außerdem daß sie die Beobachtung der inneren Phänomene zur Stütze haben, auch durch den allgemeinen gesunden Sinn bestättigt werden.

XVI. Kapitel.

Werth der Prinzipe, unabhängig von der sinnlichen Anschauung.

101. Das Prinzip des Widerspruches, die nothwendige Bedingung jeder Gewißheit, jeder Wahrheit, und ohne welches sowohl die äußere Welt als die Intelligenz in ein Chaos zurückfällt, bietet uns ein Beispiel des inneren Werthes der rein intellektuellen Begriffe, unabhängig von der sinnlichen Anschauung dar.

Wenn man die Möglichkeit, daß eine Sache zugleich sein und nicht sein könne, behauptet, oder vielmehr die Ausschließung des Nichtseins durch das Sein, so verbindet man mit dem Begriffe Sein keine bestimmte Idee und sieht daher ab von jeder sinnlichen Anschauung. Welches immer das Objekt, wie immer beschaffen seine Natur und die Bedingungen seiner Existenz sein mögen, sei es körperlich oder unkörperlich, zusammengesetzt oder einfach, Accidenz oder Substanz, zufällig oder nothwendig, endlich oder unendlich, immer ist es wahr, daß das Sein das Nichtsein ausschließt und das Nichtsein das Sein, immer ist absolute Incompatibilität dieser beiden Extreme vorhanden, so daß die Affirmation des einen stets und in allen Fällen, bei allen möglichen Annahmen, die Negation des anderen ist.

Wollte man also den Werth dieser Begriffe auf die sinnliche Anschauung beschränken, so würde man das Prinzip des Widerspruches vernichten. Die Beschränkung des Prinzipes kommt seiner Vernichtung gleich. Seine absolute Universalität ist mit seiner absoluten Nothwendigkeit verknüpft; wenn man es beschränkt, so hört es auf, nothwendig zu sein; denn wenn wir annehmen, daß das Princip des Widerspruches in einem Falle falsch sein kann, dann ist es für alle Fälle unbrauchbar. Die Möglichkeit eines Absurdum zugeben, heißt seine Absurdität läugnen; wenn der Widerspruch des Seins und des Nichtseins nicht bei allen Annahmen existirt, dann existirt er bei keiner.

102. Die Schwierigkeit liegt darin, zu wissen, wie der Uebergang von dem Prinzip des Widerspruches zu den realen Wahrheiten gemacht werden könne; denn da in demselben nichts Bestimmtes behauptet wird, sondern allein die Repugnanz zwischen dem Ja und Nein, so wird es unmöglich sein, eines dieser Extreme zu behaupten und nicht zugleich das andere zu läugnen, und umgekehrt, und da auf der anderen Seite dieses unmöglich ist, wenn wir uns auf das bloße Prinzip des Widerspruches beschränken, das nichts weiter als

die allgemeinste Beziehung zwischen den beiden allgemeinsten Ideen einschließt, so ist dasselbe vollkommen unfruchtbar, um uns zu irgend einem positiven Resultat zu führen. Alles dieses ist sehr wahr; aber es widerstreitet in nichts demjenigen, was über den inneren Werth der allgemeinen Begriffe gesagt wurde.

Ich habe bereits bemerkt, daß die Wahrheiten des rein idealen Gebietes einen nur hypothetischen Werth haben, und daß sie, um eine positive Wissenschaft zu erzeugen, Thatsachen bedürfen, auf welche sie angewendet werden können; ich habe aber ebenfalls bemerkt, daß die Erfahrung diese Thatsachen darbietet, und daß jedes denkende Wesen wenigstens eine besitzt: das Bewußtsein seiner selbst. Also wird jedes denkende Wesen einen positiven Gebrauch vom Prinzipe des Widerspruches machen, vorausgesetzt, daß es in seinem eigenen Bewußtsein Thatsachen findet, auf welche es dasselbe anwenden kann.

103. Auch wenn wir die Annahme gelten ließen, daß in unserem Geiste keine andere Anschauung als die sinnliche vorhanden sei, würde daraus nicht folgen, daß die allgemeinen Prinzipe, und insbesondere das des Widerspruches, keinen positiven Werth haben könnten; denn wenn wir annehmen, daß diese Prinzipe, combinirt mit den sinnlichen Anschauungen, die Erkenntniß hervorbringen, daß es noch andere Wesen außerhalb des Gebietes der Sinnlichkeit giebt, so wird folgen, daß diese, ohne uns in unmittelbarer Anschauung gegeben zu sein, doch wirklich erkannt werden. Dies geschieht in der That, wenn der menschliche Geist sich durch Discurs zur Erkenntniß des nicht Sinnlichen erhebt. Auf der einen Seite bilden die durch die Erfahrung gelieferten Daten, und auf der anderen die allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten eine Verknüpfung, welche ein positives Wissen erzeugt, das uns mit vollkommener Sicherheit zur Erkenntniß der, der unmittelbaren Erfahrung nicht unterworfenen Objekte hinführt.

Diese Theorie ist so klar, so evident, so begründet in dem Bewußtsein unserer eigenen Akte, so übereinstimmend mit

Allem, was wir in den Entwicklungen des menschlichen Geistes bemerken, daß man sich wundern muß, Philosophen zu finden, deren irrige Lehren uns nöthigen, sie zu vertheidigen und zu erklären.

104. Der Übergang von dem Erkannten zum Unerkannten ist ein charakteristischer Prozeß unseres Geistes; dieser Übergang ist aber unmöglich, wenn man die Realität jeder Erkenntniß, die sich nicht auf eine Anschauung bezieht, läugnet. Was sich uns in der letzteren Weise darbietet, ist uns gegeben, ist unserem Gesicht gegenwärtig, wir brauchen es nicht zu suchen; wenn es also kein wahrhaft erkanntes Objekt außer dem, das sich in Anschauung uns darbietet, giebt, so ist die intellektuelle Entwicklung unmöglich; alle Fortschritte unseres Geistes beschränken sich auf Combinationen der durch die Sinnlichkeit dargebotenen Formen, und auch diese führen zu nichts, wenn sie aufhören, intuitive zu sein, d. h. wenn sie sich nicht auf bestimmte, unmittelbar sinnlich wahrgenommene Objekte beziehen. Die „Kritik der reinen Vernunft" ist der Ruin aller Vernunft; diese untersucht sich selbst, um sich selbst zu morden oder sich zu überzeugen, daß sie nichts Positives in sich enthält.

Wenn die allgemeinen Prinzipe auf einen nur auf die sinnlichen Anschauungen sich beziehenden Werth reducirt werden, dann stirbt die Wissenschaft. Was wir an dem Prinzip des Widerspruches bewiesen haben, findet a fortiori auf alle anderen Anwendung; wenn dieses aus dem Schiffbruch nicht gerettet wird, dann kann keines gerettet werden. Die Nothwendigkeit, welche die Prinzipe einschließen, ist in ihrem Grunde untergraben; wir wissen nur, daß in uns eine Reihe von Phänomenen vorhanden, welche uns nothwendig s c h e i n e n. Welchen Gebrauch können wir von ihnen, außerhalb des subjektiven Gebietes, machen? Gar keinen. Wir sind beim vollständigsten Skeptizismus angelangt, zu bloßem Schein verurtheilt, ohne Mittel, irgend eine Wirklichkeit zu erkennen.

105. Nein, zu einer so verzweiflungsvollen Unfruchtbar-

keit ist der menschliche Geist nicht verdammt; die Vernunft ist kein eitles Wort; das Ratiocinium ist kein kindisches Spiel, das nur zur Unterhaltung dient. In Mitten der Thorheiten, der Irrthümer, der Extravaganzen des armen Menschengeschlechtes ragt jene Kraft, jene wunderbare Aktivität hervor, mit der der Geist aus sich selbst herausfliegt, dasjenige erkennt, was er nicht sehen kann, und eine neue Welt vorempfindet, die er einst wirklich empfinden wird. Die Natur ist unseren Augen verhüllt; undurchdringliche Geheimnisse umgeben uns; überall finden wir Schatten, welche die Wirklichkeit der Objekte uns verbergen; aber durch all' diese Finsterniß hindurch entdecken wir einige lichte Punkte; trotz des tiefen Schweigens, das in dem Meere der Wesen herrscht, in dessen Wogen wir uns bewegen wie unwahrnehmbare Tropfen in der Unermeßlichkeit des Oceans, hören wir zuweilen geheimnißvolle Stimmen, die den Weg uns anzeigen, den wir verfolgen müssen, um an unbekannte Gestade zu gelangen.

XVII. Kapitel.

Beziehungen der Anschauung zu dem Grade des perzeptiven Seins.

106. Die Vollkommenheit der Intelligenz bringt die Ausdehnung und die Klarheit ihrer Anschauungen mit sich; je vollkommener sie ist, desto intuitiver ist sie. Die unendliche Intelligenz erkennt nicht durch Discurs, sondern durch Intuition; sie braucht die Objekte nicht zu suchen, sie hat sie vor Augen, mit der Anschauung der Identität, was ihre eigene Wesenheit betrifft, mit der Anschauung der Causalität, was dasjenige betrifft, was außerhalb ihr existirt oder existiren kann. In den übrigen Geistern ist die Anschauung um so vollkommener, je erhabener die Ordnung ist, zu der sie gehören; die Er-

kenntniß durch Begriffe bezeichnet also eine Unvollkommenheit der Intelligenz.

107. Nach dem Orte, den ein Wesen in der Stufenleiter des Universums einnimmt, werden sich seine Beziehungen zu den übrigen Wesen richten. Gott, das unendliche Wesen und die Ursache alles dessen, was existirt oder existiren kann, hat innige und unmittelbare Beziehungen zum ganzen Universum, nicht bloß in seiner Totalität betrachtet, sondern in seinen kleinsten Besonderheiten. Aus diesem Grunde existirt in Gott eine unendlich vollkommene Vorstellung aller Wesen, nicht bloß in ihrer Allgemeinheit, sondern auch in ihren letzten Unterschieden. Das Sein, das die Ursache von Allem ist, erkennt die Objekte nicht durch vage Begriffe, mittelst Vorstellungen, die nur dasjenige darbieten, was die Wesen Gemeinschaftliches einschließen; sondern da es auch seine kleinsten Unterschiede verursacht hat, müssen sich diese seinen Augen mit vollkommener Klarheit darstellen. Seine Erkenntniß gründet sich auf eine unendliche Wirklichkeit, die Er selbst ist; seine Erkenntnißkraft schweift nicht schwankend durch eine ideale und hypothetische Welt, sondern sieht, mit klarster Intuition auf die unendliche Realität geheftet, Alles, was das unendliche Wesen ist, und Alles, was es mit seiner unendlichen Aktivität hervorbringen kann: für Gott giebt es keine von Außen kommende Erfahrung; denn nichts kann auf ihn Einfluß ausüben; seine ganze Erfahrung besteht in der Erkenntniß und der Liebe seiner selbst.

108. Die geschaffenen Wesen, welche einen bestimmten Ort in der Stufenleiter des Universums einnehmen, beziehen sich auf dieses nur unter gewissen Gesichtspunkten; ihre Beziehungen zu den anderen sind auf einen Gesichtspunkt beschränkt, dem ihre perzeptiven Fähigkeiten sich unterordnen. Die Vorstellung, welche sie in sich haben, muß im Verhältniß zu der Erkenntniß stehen, welche sie hervorbringen soll; woraus folgt, daß jedes intelligente Wesen seine, den Funktionen, die es im Universum auszuüben hat, angemessene Vorstellung

haben wird. Wenn das Wesen nicht dem Gebiete der Intelligenzen angehört, so werden seine perzeptiven Fähigkeiten sich auf die sinnlichen Anschauungen beschränken, in dem Maße, das ihm je nach dem Orte, für den es bestimmt ist, zukommt.

109. Wir haben bereits gesehen, daß die intellektuellen Fähigkeiten durch die allgemeinen Ideen und die Anschauung bestimmter Objekte befruchtet werden; hieraus ergiebt sich, daß jede Intelligenz Anschauungen nothwendig hat, wenn ihre Erkenntniß sich nicht auf ein rein hypothetisches Gebiet beschränken soll.

Dem menschlichen Geiste, der zur Vereinigung mit dem Körper bestimmt ist, und in beständiger Communication mit der Körperwelt sich befindet, ist die sinnliche Anschauung verliehen worden, als Basis seiner Beziehungen zu den Körpern. Dasselbe findet bei den Thieren statt; da sie in beständigen Beziehungen zur Körperwelt stehen müssen, ist ihnen ebenfalls die sinnliche Anschauung gegeben worden. Aber auf die Funktionen des animalischen Lebens beschränkt, entbehren sie die über die Sphäre der Sinnlichkeit hinausgehenden Anschauungen und besitzen nicht jene Kraft, welche nothwendig ist, um die sinnlichen Vorstellungen in ein Objekt intellektueller Combinationen zu verwandeln.

110. Der Übergang vom Thiere zum Menschen bezeichnet einen unermeßlichen Sprung in der Stufenleiter der Wesen. Da jede Intelligenz Bewußtsein ihrer selbst hat, und ihre Aufmerksamkeit auf die eigenen Akte heften kann, so erkennt der menschliche Geist die seinigen intuitiv und findet deßhalb in sich eine über die sinnliche erhabene Anschauung. Außer diesen Anschauungen ist uns die discursive Kraft gegeben, mittelst welcher wir Vorstellungen construiren, mit denen wir zur Erkenntniß der Objekte gelangen, die sich unserer Wahrnehmung nicht unmittelbar darbieten.

Indem wir so von den Daten ausgehen, welche die äußere und innere Erfahrung uns liefert, und die durch die

allgemeinen Ideen unterstützt werden, welche die primitiven Bedingungen jeder Intelligenz und jedes Seins enthalten, können wir in die Welt der Wirklichkeit eindringen, und, obwohl unvollkommen, jene Verbindung von Wesen erkennen, die das Universum bilden, sowie die unendliche Ursache, welche sie alle geschaffen hat.

XVIII. Kapitel.

Ahnungen der menschlichen Seele.

111. Die aufmerksame Beobachtung der inneren Phänomene lehrt uns, daß die menschliche Seele Ahnungen hat, welche weit über dasjenige hinausgehen, was sie gegenwärtig besitzt. Nicht zufrieden mit den Objekten, die ihr in unmittelbarer Anschauung gegeben sind, wirft sie sich auf die Erforschung anderer einer höheren Ordnung, und selbst bei denen, welche sich unmittelbar ihr darbieten, begnügt sie sich nicht mit dem Gesichtspunkt, unter welchem sie ihr erscheinen, sie will wissen, was sie sind.

112. Das rein Individuelle befriedigt den Geist nicht. Auf einen Punkt in der unermeßlichen Stufenleiter der Wesen gestellt, beschränkt er sich nicht darauf, diejenigen wahrzunehmen, die er in seiner Umgebung hat, und die gleichsam die Atmosphäre bilden, in der er leben muß; er verlangt nach der Erkenntniß derer, die ihm vorhergehen und die ihm folgen; er will das Ganze erkennen, und das Gesetz entdecken, aus dem die unaussprechliche Harmonie entspringt, die in der Schöpfung herrscht. Seine reinsten Freuden findet er darin, aus der Sphäre herauszutreten, in welcher ihn die Beschränktheit seiner Fähigkeiten festbannt; seine Aktivität ist größer als seine Kräfte, seine Wünsche sind höher als sein Wesen.

Dasselbe Phänomen, das wir bei der Intelligenz wahrnehmen, finden wir auch bei der Empfindung und bei dem Willen. Um seine Bedürfnisse zu befriedigen und für die

Erhaltung des Individuums und der Gattung zu sorgen, hat der Mensch Sensationen und Empfindungen, die sich auf bestimmte Objekte richten; aber neben diesen, auf die Sphäre, in die er sich gesetzt steht, beschränkten Affektionen erfährt er noch erhabenere Empfindungen, die ihn seinem eigenen Kreise entrücken und die, so zu sagen, seine Individualität in dem Meere des Unendlichen absorbiren.

Wenn der Mensch sich in Contact setzt mit der Natur an sich, abgesehen von allen Bedingungen, welche sie auf Individuen beziehen, so erfährt er ein unbeschreibliches Gefühl, eine Art von Vorahnung des Unendlichen. Setzt euch an das Gestade des Meeres an einem einsamen Ufer; höret das dumpfe Gebrüll der Wogen, die zu euren Füßen sich brechen, oder das Pfeifen der Winde, die sie aufwühlen; das Auge auf jene Unermeßlichkeit gerichtet, betrachtet die azurne Linie, welche das Gewölbe des Himmels mit den Wassern des Oceans vereinigt, versetzt euch in eine weite und einsame Ebene, oder in das Herz eines Waldes von tausendjährigen Bäumen; betrachtet in dem Schweigen der Nacht das mit Sternen besäete Firmament, die still ihren Weg dahinziehen, wie sie ihn Jahrhunderte schon verfolgen und noch Jahrhunderte verfolgen werden; und überlasset euch, ohne Anstrengung, ohne Mühe irgend einer Art, nur den von selbst hervortretenden Bewegungen euerer Seele, und ihr werdet sehen, wie in ihr Gefühle entstehen, welche sie tief bewegen, sie über sich selbst erheben, sie gleichsam in der Unermeßlichkeit absorbiren. Ihre Individualität verschwindet vor ihren eigenen Augen; sie fühlt die Harmonie, welche in dem unermeßlichen Ganzen herrscht, von dem sie einen unendlich kleinen Theil bildet. In jenen feierlichen Momenten geschieht es, daß das Genie in Begeisterung die Größe der Schöpfung besingt und einen Zipfel des Schleiers aufhebt, der den Augen der Sterblichen den glänzenden Thron des Allerhöchsten verhüllt.

113. Jenes ernste, tiefe, ruhige Gefühl, das sich unserer bei solchen Gelegenheiten bemächtigt, hat nichts auf individuelle

Objekte Bezügliches; es ist eine Ausdehnung unserer Seele, die sich öffnet bei dem Contact mit der Natur, wie die Blume des Morgens bei den Strahlen der Sonne; es ist eine göttliche Anziehung, mit der der Urheber alles Geschaffenen uns hinweghebt von jenem Haufen von Staub, in dem wir kurze Tage lang uns herumschleppen. So tritt der Verstand und das Herz in Harmonie; so hat dieses ein Vorgefühl dessen, was jener erkennt; so werden wir auf verschiedenen Wegen daran gemahnt, die Ausübung unserer Fähigkeiten nicht auf den engen Kreis dessen beschränkt zu glauben, was uns auf der Erde zu Theil geworden. Hüten wir uns, unser Herz erstarren zu lassen im Eise der Unempfindlichkeit, und die Fackel des Geistes auszulöschen mit dem Hauche des Skeptizismus.

XIX. Kapitel.

Elemente und Verschiedenheit der Charaktere der sinnlichen Vorstellung.

114. Untersuchen wir nunmehr, welches die primitiven Elemente der Combinationen unseres Geistes sind, indem wir mit den sinnlichen beginnen. Zu jedem Akte der repräsentativen Sensibilität gehört die Ausdehnung; ohne diese stellt sich uns nichts vor und die Sensationen reduciren sich auf bloße Affektionen der Seele, ohne Beziehung zu irgend einem Objekte.

115. Mit der Ausdehnung für sich allein, abgesehen von ihrer Begränzbarkeit, kann keine Combination vorgenommen werden; sie bietet nur eine vage, unbestimmte, unermeßliche Vorstellung dar, aus welcher nichts von ihr selbst Verschiedenes resultirt. Allein wenn mit der Ausdehnung die Begränzbarkeit combinirt wird, so resultirt die Figurabilität, d. h. das unermeßliche Feld, auf dem sich die geometrische Wissenschaft entfaltet.

116. Ausdehnung, begränzbar: dies sind die beiden Elemente der sinnlichen Anschauung. Diese Elemente können sich uns in zweifacher Weise darbieten: entweder an Sensationen gebunden, die uns bestimmte Objekte vorstellen, oder als Erzeugnisse unserer inneren Aktivität. Wenn ich die Scheibe des Mondes betrachte, so habe ich eine Anschauung der ersteren Art; und wenn ich, um die Eigenschaften eines Kreises zu betrachten, seine Vorstellung in meinem Inneren hervorrufe, so wird diese Anschauung der zweiten Klasse angehören.

117. Diese innere Aktivität, mit der wir nach unserem Willen und Belieben eine unbeschränkte Zahl von Vorstellungen mit unbeschränkter Verschiedenheit der Formen hervorbringen, ist ein wichtiges Phänomen, auf das wir unsere Aufmerksamkeit heften müssen. Es zeigt uns an, daß die produktive Aktivität nicht auf das rein intellektuelle Gebiet sich beschränkt, da wir sie auch in dem sinnlichen finden, und zwar entwickelt in einer unendlichen Stufenreihe. Eine grade Linie können wir bis in's Unendliche verlängern; neben ihr können wir in derselben Ebene unendlich viele andere ziehen; die Verschiedenheit der Winkel, in der wir die Lage der verschiedenen Linien betrachten können, dehnt sich bis in's Unendliche aus, so daß schon mit zwei Linien allein die produktive Aktivität im Gebiete der Sensibilität gar keine Gränze kennt. Wenn wir die grade Richtung aufgeben und mit Curven uns beschäftigen, so sind ihre Combinationen an Größe, an Natur, an respektiver Lage, an Beziehungen zu bestimmten Axen, ebenfalls unendlich; so daß wir also, ohne das sinnliche Gebiet zu verlassen, in uns eine Kraft finden, die unendlich viele Vorstellungen hervorbringen kann und dabei keine anderen Elemente nöthig hat, als die begränzbare oder figurable Ausdehnung.

118. Die sinnliche Vorstellungsfähigkeit entwickelt sich zuweilen durch die Gegenwart eines Objektes; zuweilen in spontaner Weise ohne irgend eine Abhängigkeit vom Willen; zuweilen endlich in Folge eines freien Aktes. Es ist hier

nicht der Ort, die Art und Weise zu untersuchen, wie das Phänomen der Vorstellung mit den Affektionen der körperlichen Organe verknüpft ist; für jetzt beschränke ich mich darauf, die Thatsachen in der ideologischen Sphäre zu bezeichnen und zu erklären, ganz abgesehen von ihrem physiologischen Gesichtspunkt.

Zwischen den eben angeführten Arten von sinnlichen Vorstellungen, die man passive, spontane und freie nennen könnte, finden wichtige Unterschiede statt, welche Beachtung verdienen.

119. Die passive Vorstellung ist der Seele gegeben, unabhängig von ihrer Aktivität. Wenn man sich, mit offenen Augen, in der Gegenwart eines Objektes befindet, so ist es unmöglich, es nicht zu sehen, und sogar, es nicht auf eine bestimmte Weise zu sehen, wenn der Gesichtspunkt und andere Bedingungen des Sehens sich nicht ändern. Aus diesem Grunde scheint die Seele in der Ausübung ihrer Sinne sich rein passiv zu verhalten; denn ihre Vorstellungen hängen nothwendig von Bedingungen ab, denen ihre körperlichen Organe in Beziehung zu den Objekten unterworfen sind.

120. Die spontane Vorstellung, oder die produktive Fähigkeit sinnlicher Vorstellungen, scheint, da sie unabhängig von äußeren Objekten und vom Willen wirkt, auch etwas Passives zu haben und in ihrer Ausübung von organischen Affektionen abzuhängen. Dies scheint dadurch angedeutet zu werden, daß diese Vorstellungen ohne irgend eine Ordnung zu existiren pflegen, oder höchstens in jener Ordnung, die sie zu einer anderen Zeit hatten, wenn sie Erinnerungen früherer Sensationen sind. Zuweilen geschieht es auch, daß diese Vorstellungen sich uns darbieten trotz der Anstrengungen des Willens, sie zu verscheuchen oder zu vergessen; einige sind so zähe, daß sie lange Zeit hindurch über jeden Widerstand des freien Willens den Sieg davontragen.

Dieses Phänomen ist nicht leicht zu erklären, wenn man nicht auf organische Ursachen sich beruft, die bei bestimmten

Gelegenheiten in der Seele dieselbe Wirkung hervorbringen, wie die Eindrücke der äußeren Sinne. Gewiß ist, daß in einigen Fällen die innere Vorstellung bis zu einem solchen Grade der Lebhaftigkeit gelangt, daß das Subjekt sie mit den Eindrücken der Sinne verwechselt, was ebenfalls nicht erklärt werden kann, wenn man nicht sagt, daß die innere organische Affektion so stark geworden, daß sie derjenigen gleichkommt, welche der Eindruck eines Objektes, das auf das äußere Organ einwirkt, hervorbringen konnte.

121. Bei dieser spontanen Hervorbringung ist zu beachten, daß die Vorstellungen nicht immer jenen entsprechen, die man früher empfangen hat; oft entdeckt man in ihnen eine Kraft der Combination, aus der ganz neue, imaginäre Objekte resultiren. Diese Combination wird zuweilen auf eine vollkommen blinde Weise ausgeübt; in diesem Falle entstehen nur extravagante Produkte; zuweilen aber bringt die Aktivität, wenn sie gewissen Bedingungen unterworfen ist, unabhängig vom freien Willen, schöne und erhabene künstlerische Objekte hervor.

Das Genie ist nichts anderes als die Spontaneität der Einbildungskraft und des Gefühles, die sich mit Unterordnung unter die Bedingungen des Schönen entwickelt. Die nicht mit Genie begabten Künstler entbehren nicht die Willenskraft, um Werke des Genies hervorzubringen; ebensowenig sind sie ohne Phantasie, um das schöne Objekt zu reproduciren, wenn es sich ihnen dargeboten hat; es fehlen ihnen nicht Unterscheidungsgabe und Geschmack, um die schönen Objekte zu würdigen und zu bewundern, auch sind ihnen die Regeln der Kunst nicht unbekannt und sie wissen Alles, was zur Erklärung des Begriffes der Schönheit gesagt werden kann: was ihnen fehlt, ist die Spontaneität, welche instinktmäßig das Schöne trifft, jene Spontaneität, die sich in geheimnißvoller Weise in den verborgensten Winkeln der Seele entwickelt, die, weitentfernt, von dem freien Willen dessen abhängig zu sein, der sie besitzt, ihn leitet und ihn beherrscht, ihn im Schlafe wie im Wachen

verfolgt, bei seinen Zerstreuungen, wie bei seinen Beschäftigungen, und die oft die Existenz eines so bevorzugten Menschen verzehrt, wie ein mächtiges Feuer die Wände des schwachen Gefäßes sprengt, in dem es eingeschlossen ist.

122. Die freie Hervorbringung findet statt, wenn die Vorstellungen sich uns darbieten auf das Geheiß unseres Willens und unter den Bedingungen, welche dieser vorschreibt, wie es bei den Constructionen der Kunst geschieht und bei den Combinationen von Figuren, die der geometrischen Wissenschaft zum Objekt dienen.

123. Die Construction a priori kann sich nicht auf einen in unserer Einbildungskraft existirenden Typus beziehen, denn sonst würde, da dieser Typus die sinnliche Vorstellung selbst wäre, Nothwendigkeit vorhanden sein, sie zu construiren. Wie ist es also möglich, daß eine Vorstellung construirt werde, von der wir kein Bild haben? Es genügt nicht, daß wir die Elemente besitzen, d. h. die figurable Ausdehnung, denn mit diesen können unzählige Figuren construirt werden; es ist also etwas nöthig, das als Norm dienen kann, damit die gewünschte Vorstellung resultire.

Für das Verständniß des soeben Gesagten ist es erforderlich, zu beachten, daß die sinnlichen Anschauungen mit allgemeinen Begriffen verknüpft sind, mit deren Hülfe sie reconstruirt werden können. Wenn sich mir auch gegenwärtig nicht die sinnliche Vorstellung irgend einer Figur darbietet, z. B. eines regelmäßigen Hexagons, so genügt mir der Begriff, der durch die Ideen Linie, sechs, und Gleichheit der Winkel gebildet wird, daß ich in meinem Inneren die sinnliche Vorstellung des Hexagons hervorrufen und innerlich construiren kann, wenn ich es nöthig habe. Hieraus erhellt, daß die freie Aktivität, welche bestimmte sinnliche Vorstellungen hervorbringt, sich auf allgemeine Begriffe gründet, die, obwohl unabhängig von der Sensibilität, sich auf dieselbe in einer unbestimmten Weise beziehen. Hieraus ergiebt sich ferner, daß der Verstand das Sinnliche in unbestimmter Weise erfassen kann, indem er die

Bedingungen bewahrt, denen in ihren respektiven Fällen die durch die Sensibilität gelieferten Elemente unterworfen sind, ohne daß der intellektuelle Akt sich auf irgend eine bestimmte Anschauung bezieht.

124. Wenn man das Objekt dieser allgemeinen Begriffe, die sich auf die sinnliche Anschauung, gleichfalls im Allgemeinen betrachtet, beziehen, analysirt, so scheint es, daß in ihnen sich der Verstand mit Dingen beschäftigt, die sich ihm nicht in bestimmter Weise darbieten, und die er nur in einigen Zeichen verknüpft hält, jedoch mit der Sicherheit, daß es ihm möglich ist, dasjenige zu entwickeln, was in ihnen enthalten ist, und es mit voller Klarheit zu betrachten.

XX. Kapitel.

Ob es Vorstellungen gebe, die zwischen der sinnlichen Anschauung und dem intellektuellen Akte in der Mitte liegen.

125. Es entsteht hier die Frage, ob es nöthig sei, daß der Verstand, um die in der sinnlichen Anschauung dargebotenen geometrischen Beziehungen wahrzunehmen, gewisse mittlere Vorstellungen besitze, die ihn in Contact mit dem sinnlichen Gebiete setzen. (Vergl. VI. Kap.) Auf den ersten Blick scheint in der That diese Nothwendigkeit vorhanden zu sein; denn da der Verstand eine nicht sensitive Fähigkeit ist, so können die sinnlichen Elemente nicht sein unmittelbares Objekt sein. Wenn man jedoch den Gegenstand näher untersucht, so scheint es wahrscheinlicher, daß keine Nothwendigkeit irgend eines Mittels vorhanden sei, mit Ausnahme eines Zeichens, das den sinnlichen Elementen zur Verknüpfung dient, und mit dessen Hülfe der Punkt gefunden wird, wo sie sich zu vereinigen haben, und die Bedingungen, denen sie unterworfen werden müssen. Da aber dieses Zeichen ein Wort, oder irgend eine andere Sache, die sinnlich dargestellt werden kann, sein wird, so würde seine

Vermittelung die Schwierigkeit auch noch nicht lösen; denn immer bliebe die Frage unbeantwortet, wie der Verstand sich in Communication mit dem sinnlichen Zeichen setzt.

Die vorliegende Schwierigkeit kommt daher, daß man die Fähigkeiten der Seele nicht bloß als verschieden, sondern auch als getrennt betrachtet, so daß jede ihre Funktionen in einer eigenen, exclusiven, von den übrigen ganz isolirten Sphäre ausübt. Diese Art, die Fähigkeiten der Seele zu betrachten, ist aber, obgleich bequem für die Classification der Operationen, nicht in Übereinstimmung mit dem, was die Erfahrung lehrt.

Es kann nicht geläugnet werden, daß wir in unserem Inneren Affektionen und Operationen bemerken, die unter einander sehr verschieden sind, aus verschiedenen Objekten entstehen, und sehr verschiedene Resultate hervorbringen. Dies führt dazu, den Unterschied der Fähigkeiten aufzustellen und in gewisser Weise ihre Funktionen zu trennen, damit sie sich nicht vermischen und verwirren. Aber ebensowenig kann bezweifelt werden, daß alle Operationen und Affektionen der Seele in einem gemeinsamen Centrum mit einander sich verknüpfen, wie das Bewußtsein es bestättigt. Wie es sich auch immer mit dem Unterschiede der Fähigkeiten unter einander verhalte, gewiß ist, daß das Bewußtsein uns bezeugt, daß es ein und dasselbe Wesen ist, welches denkt, welches empfindet, welches will, welches handelt oder leidet; gewiß ist, daß ebendasselbe Bewußtsein uns die innige Communication bezeugt, in der sich alle Operationen der Seele miteinander befinden. Wir reflektiren augenblicklich über den empfundenen Eindruck, wir erfahren augenblicklich eine angenehme oder unangenehme Sensation in Folge einer Reflexion, die sich uns darbietet; wir denken über den Willen; wir wollen oder verwerfen das Objekt des Gedankens; es ist in uns ein beständiges Aufwallen, um den Ausdruck zu brauchen, von Phänomenen verschiedener Arten, die sich verknüpfen, sich modificiren, sich hervorbringen, sich reproduciren, indem die einen auf die anderen, in unaufhörlicher Communication, gegenseitig einwirken. Von allen haben

wir Bewußtsein, alle befinden sich auf einem gemeinschaftlichen Felde, in jenem Ich, das sie erfährt. Was für eine Nothwendigkeit ist also vorhanden, Mittelwesen zu fingiren, um die Fähigkeiten der Seele in Communication zu setzen? Warum soll jene, die um ihrer Aktivität willen Verstand genannt wird, sich nicht unmittelbar mit den sinnlichen Affektionen und Vorstellungen beschäftigen können, so wie mit Allem, was sie in ihrem Bewußtsein findet? Vorausgesetzt, daß dieses Bewußtsein, in seiner untheilbaren Einheit, die ganze Mannichfaltigkeit der inneren Phänomene umfaßt, so sehe ich nicht ein, warum die intellektuelle Aktivität der Seele sich nicht auf Alles beziehen könnte, was jenes Aktives oder Receptives in sich schließt, ohne daß es nothwendig wäre, Species zu fingiren, die gleichsam als Boten dienten, um den einen Fähigkeiten mitzutheilen, was in den anderen vorgeht?

126. Der intellectus agens der Aristoteliker, zulässig für die gesunde Philosophie, insofern er eine Aktivität der Seele bedeutet, die auf die sinnlichen Vorstellungen sich bezieht, scheint dies nicht zu sein, wenn man ihn als Hervorbringer neuer, von dem intellektuellen Akte selbst verschiedener Vorstellungen betrachtet. Das Verstehen ist lauter Aktivität; die Receptivität der Seele hat dabei keinen anderen Antheil, als das Material herbeizuschaffen; die in Gegenwart dieses Materiales ausgearbeiteten Begriffe scheinen nichts Anderes zu sein, als die Ausübung derselben Aktivität, die einerseits den Bedingungen unterworfen wird, welche die verstandene Sache mit sich bringt, und auf der anderen Seite subordinirt ist den allgemeinen Bedingungen jeder Intelligenz.

127. Ich will damit nicht sagen, daß der intellektuelle Akt sich nicht auf ein Objekt beziehe; ich ersetze nur die Idee durch andere Akte der Seele oder durch Affektionen oder Vorstellungen irgend welcher Art, seien es aktive oder passive. Wenn man mich z. B. frägt, welches das unmittelbare Objekt des intellektuellen Aktes sei, der eine bestimmte sinnliche Anschauung wahrnimmt, so sage ich, es sei eben diese Anschauung

selbst. Wenn man auf der Schwierigkeit besteht, die Vereinigung so verschiedener Dinge zu erklären, so erwiedere ich: 1) daß diese Vereinigung in der Einheit des Bewußtseins vorhanden ist, wie es der innere Sinn uns bezeugt; 2) daß dieselbe Schwierigkeit bestehen bleibt, wenn man behauptet, der Verstand erzeuge eine intelligible Species, die er aus der sinnlichen Anschauung ziehe; denn man kann wiederum fragen: wie setzt sich der Verstand, um diese intelligible Species zu bilden, mit jener Anschauung in Contact? Wenn dieser unmittelbare Contact in einem Falle unmöglich ist, dann wird er es auch in dem anderen sein, und wenn man ihn für die eigene Meinung in Anspruch nehmen muß, darf man ihn für die unsere nicht läugnen.

Wenn sich der Verstand auf keine einzelne bestimmte Anschauung, sondern nur auf sinnliche Anschauungen im Allgemeinen bezieht, dann ist sein unmittelbares Objekt gleichfalls die Möglichkeit derselben im Allgemeinen, mit Unterwerfung unter die Bedingungen des Objektes, im Allgemeinen betrachtet und unter diejenigen jeder Intelligenz, unter welchen die erste Stelle das Prinzip des Widerspruches einnimmt.

XXI. Kapitel.

Unbestimmte und bestimmte Ideen.

128. Außer den intellektuellen Akten, die sich auf sinnliche Objekte im Allgemeinen beziehen, müssen wir noch andere annehmen, wenn wir nicht in den Sensualismus verfallen und den Verstand auf die Wahrnehmung und Combination der Objekte beschränken wollen, welche die Sinnlichkeit ihm darbietet. Welches ist in diesem Falle das Objekt des intellektuellen Aktes? Dies ist eine ebenso schwierige als interessante Frage.

129. Der reine Verstand kann seine Funktionen durch bestimmte oder unbestimmte Ideen ausüben, d. h. durch Ideen,

welche etwas Bestimmtes, an einem Wesen, das sich darbietet, oder unserer Wahrnehmung darbieten kann, Realisirbares einschließen; oder durch Ideen, welche allgemeine Beziehungen darstellen, ohne Anwendung auf irgend ein Objekt. Man darf die allgemeinen Ideen nicht mit den unbestimmten, und die besonderen nicht mit den bestimmten verwechseln. Jede unbestimmte Idee ist allgemein, aber nicht umgekehrt; die Idee des Seins ist allgemein und unbestimmt; die Idee der Intelligenz ist allgemein, aber bestimmt. Die besondere Idee bezieht sich auf ein Individuum, die bestimmte auf eine Eigenschaft; und hört deßhalb nicht auf, bestimmt zu sein, weil in ihr von jeder Beziehung zu einem existirenden Individuum abgesehen wird. Diese Unterscheidung giebt Veranlassung zu äußerst wichtigen Betrachtungen.

130. Es scheint, daß das hauptsächliche Objekt des Verstandes, wenn er in unbestimmten Begriffen sich ergeht, das Sein ist, in seiner größten Allgemeinheit. Dies ist die idea matrix, die Fundamentalidee, um welche herum alle anderen sich drehen und ordnen. Aus der Idee des Seins entsteht das Prinzip des Widerspruches mit seinen unendlich vielen Anwendungen auf jede Art von Objekten; aus ihr entspringen auch die der Substanz und des Accidenz, der Ursache und der Wirkung, des Nothwendigen und des Zufälligen, so wie alle in der Ontologie abgehandelten, die eben deßhalb Ontologie, d. h. Wissenschaft des Seins, genannt wird.

131. In diesen Erkenntnissen, welche die allgemeinen Beziehungen aller Wesen ausdrücken, ist nichts Charakteristisches enthalten, so lange sie in ihrer metaphysischen Sphäre bleiben und nicht auf das Feld der Wirklichkeit herabsteigen.

Damit wir ein reales Wesen begreifen können, muß sich uns dasselbe mit irgend einer Eigenschaft darstellen. Sein und Nichtsein, Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung sind höchst fruchtbare Ideen, wenn sie mit irgend einer positiven Sache combinirt werden; aber im Allgemeinen aufgefaßt,

ohne daß irgend etwas Bestimmendes beigefügt werde, bieten sie uns weder ein existirendes, noch ein mögliches Objekt dar.

132. Sein — was bietet uns diese Idee dar? Es ist die Idee eines Dinges in abstracto; aber wenn wir begreifen wollen, daß dieses Ding existirt oder möglich ist, so müssen wir nothwendig denken, daß dieses Ding Etwas mit charakteristischen Eigenschaften ist. Sobald man uns von einem Dinge spricht, das existirt, suchen wir instinktmäßig, was es sei, welche seine Natur sei. Gott ist das wesentlichste Sein, das unendliche Sein selbst; aber er würde in unserem Geiste keine Vorstellung erwecken, wenn wir ihn nicht erfaßten, nicht bloß als das Sein, sondern auch als intelligentes, aktives, freies Sein und mit all' den Vollkommenheiten seiner unendlichen Wesenheit.

133. Die Idee der Substanz bietet uns die eines permanenten Seins dar, das keinem Anderen, in der Weise der Modification, inhärirt. Diese Idee, in ihrer Allgemeinheit erfaßt, ohne weitere Bestimmung als jene, welche sie zu der Idee des Seins hinzufügt (die des Subsistirenden), bietet uns ebenfalls nichts Reales, nichts Realisirbares dar. Damit eine Substanz existire oder möglich sei, genügt nicht die Permanenz im Allgemeinen, die Subsistenz durch sich selbst, die Nicht-Inhärenz an irgend einem Subjekte; es ist außerdem noch nöthig irgend ein charakteristisches Kennzeichen, irgend ein Attribut, wie körperlich, intelligent, frei, oder ein anderes, das die allgemeine Idee der Substanz bestimmt.

134. Dasselbe kann man sagen von der Idee der Ursache, oder der hervorbringenden Aktivität. Eine aktive Sache im Allgemeinen bietet uns nichts Reales oder Mögliches dar. Um eine existirende Aktivität zu begreifen, müssen wir uns nothwendig auf eine bestimmte Aktivität beziehen; die Idee des Machens oder Machenkönnens im Allgemeinen genügt uns nicht; es ist nothwendig, daß wir die Handlung uns vorstellen, wie sie sich auf diese oder jene Weise ausübt, sich auf bestimmte Objekte bezieht, und nicht Wesen im Allgemeinen, sondern

Wesen mit charakteristischen Attributen hervorbringt. Wir brauchen freilich nicht zu wissen, welches diese Attribute sind; wohl aber müssen wir wissen, daß sie mit ihren Bestimmungen existiren. Die allgemeinste Ursache, welche wir begreifen, ist die erste, die unendliche, Gott; gleichwohl begreifen wir sie nicht als eine Ursache in abstracto, indem wir uns an die einfache Idee der produktiven Aktivität halten; sondern wir fügen zu der allgemeinen Idee der Ursache die der Intelligenz und des freien Willens hinzu. Wenn wir sagen, daß Gott allmächtig ist, dehnen wir seine Macht auf eine unendliche Sphäre aus; wir kennen nicht die charakteristischen Attribute aller Wesen, welche durch jene unendliche Aktivität geschaffen werden können; aber wir sind gewiß, daß jedes existirende oder mögliche Wesen eine bestimmte Natur hat, und wir begreifen nicht, daß ein Wesen hervorgebracht werden könne, welches nichts weiter als ein Wesen, ohne irgend eine Bestimmung wäre.

135. Diese Bestimmung, welche unerläßlich ist, um die Existenz oder die Möglichkeit eines Wesens zu begreifen, finden wir nicht in den unbestimmten Ideen, und müssen sie aus der Erfahrung nehmen; wenn daher unser Geist auf die Combination der Beziehungen beschränkt wäre, die sich ihm in den unbestimmten Begriffen darbieten, so würde er sich zu einer ganz unfruchtbaren Kenntniß verurtheilt sehen. Wir haben bereits gesehen (Kap. XIV.), daß die absolute Nicht-Communication des idealen Gebietes mit dem realen unmöglich ist, wenn man nicht das intelligente Wesen jedes Selbstbewußtseins berauben will; aber wir dürfen uns nicht damit begnügen, zu wissen, daß eine solche Communication existire, wir müssen festzustellen suchen, in welchen Punkten sie stattfindet, und wie weit sie sich erstreckt.

136. Ehe wir zu dieser Untersuchung übergehen, will ich noch bemerken, daß die in diesem Kapitel vorgetragene Lehre nicht mit der des XIV. Kapitels verwechselt werden darf. Dort wurde gezeigt, daß die allgemeinen Ideen für sich allein einen

rein hypothetischen Werth haben und zu nichts Realem führen, wenn mit ihnen nicht irgend ein positives, durch die Erfahrung geliefertes Datum combinirt wird; hier aber habe ich bewiesen, daß die unbestimmten Ideen des Seins, der Substanz und der Ursache, für sich allein, nicht hinreichen, uns irgend etwas Existirendes, oder selbst bloß Mögliches begreiflich zu machen, wenn sie nicht von einer bestimmten Idee begleitet werden, welche der allgemeinen Idee einen Charakter verleiht; dort wurde den allgemeinen Ideen ein hypothetischer Werth zugeschrieben, mit Rücksicht auf die Existenz; hier wird die Nothwendigkeit behauptet, die unbestimmten Ideen mit einer Eigenschaft zu verbinden, welche sie fähig mache, eine Wesenheit, selbst in dem bloß möglichen Gebiete, zu constituiren. Dies sind sehr verschiedene Dinge, die nicht verwechselt werden dürfen; es ist daher nöthig, die Unterscheidung zwischen allgemeinen und unbestimmten und zwischen besonderen und bestimmten Ideen nicht zu vergessen. (Vergl. n. 129.)

XXII. Kapitel.

Gränzen unserer Anschauung.

137. Wenn wir die Gränzen des Feldes der Erfahrung bezeichnen und genau bestimmen können, was von ihnen eingeschlossen wird, dann werden wir auch die charakteristischen Attribute bestimmt haben, mit denen sich uns ein Wesen als existirend oder möglich darstellen kann.

138. Passive Sensibilität, aktive Sensibilität, Intelligenz und Willen, dies ist, wenn ich nicht irre, Alles, was in unserer Erfahrung enthalten ist, und ebendeßhalb ist es uns unmöglich, irgend ein charakteristisches Attribut eines Wesens außer diesen vier genannten zu begreifen. Untersuchen wir dieselben einzeln und mit Aufmerksamkeit, denn dies fordert die Wichtigkeit der Resultate, welche die genaue Unterscheidung dieser Dinge mit sich bringt.

139. Passive Sensibilität. Unter diesem Attribut verstehe ich die Form, unter der sich uns die Wesen darstellen, welche wir Körper nennen. Wie ich bereits an verschiedenen Orten erklärt habe, reducirt sich diese Form auf die begränzte oder figurable Ausdehnung.

Daß dieses Attribut eine wahre Bestimmung in sich schließe, kann nicht geläugnet werden; für uns giebt es nichts noch mehr Bestimmtes, als jene Objekte, die sich unseren Sinnen darbieten, mit Ausdehnung und Figur und mit den übrigen diesen Fundamental-Attributen annexen Eigenschaften. Die Bewegung und die Undurchdringlichkeit sind Bestimmungen, welche die Ausdehnung begleiten, oder vielmehr Beziehungen der Ausdehnung selbst. Für uns ist die Bewegung die Alteration der Situationen eines Körpers im Raume, oder die Alteration der Lagen der Ausdehnung eines Körpers mit Beziehung auf die Ausdehnung des Raumes. Die Undurchdringlichkeit ist die gegenseitige Ausschließung von zwei Ausdehnungen; die Ideen: fest und flüssig, hart und weich, und andere ähnliche drücken Beziehungen der Ausdehnung eines Körpers aus mit Rücksicht auf die, mit mehr oder weniger Widerstand zugelassene Ausdehnung eines anderen an einem und demselben Orte.

Es kommt hier nicht auf die Fragen über die Natur der Ausdehnung an; es genügt, daß sie für uns ein bestimmtes Objekt sei, das sich uns in klarster Anschauung darbietet. Das Attribut der passiven Sensibilität ist stets als eine der am meisten charakteristischen Bestimmungen betrachtet worden und daher kommt es, daß dasselbe zu einer fundamentalen Classification in der Stufenleiter der Wesen gebraucht wurde. Sowohl in den Schulen, wie in der Sprache des gewöhnlichen Lebens sind die Unterscheidungen: körperlich und unkörperlich, materiell und immateriell, sensibel und insensibel gewöhnlich, und man bemerkt ohne Schwierigkeit, daß die Worte: körperlich, materiell, sensibel, wenn auch nicht ganz synonym unter gewissen Gesichtspunkten, doch

als solche gebraucht werden, insofern sie eine Art von Wesen bezeichnen, welche als charakteristische Eigenschaft jene Formen haben, unter denen sie sich unseren Sinnen darbieten.

140. Die aktive Sensibilität ist die Fähigkeit, sinnlich wahrzunehmen, zu empfinden. Diese ist für uns Objekt der unmittelbaren Erfahrung; denn wir finden sie in uns selbst. Durch diese klarste Gegenwart der sensitiven Akte begreifen wir sehr gut, was das Empfinden in anderen von uns verschiedenen Subjekten sei; wenn wir auch kein Bewußtsein von demjenigen haben, was in dem anderen sensitiven Subjekte vorgeht, wenn es sieht, so wissen wir doch sehr gut, was das Sehen sei; es ist in den Anderen ebendasselbe, was es in uns ist; in dem eigenen Bewußtsein haben wir ein Bild des fremden. Wenn man von einem sensitiven Wesen spricht, wissen wir sehr gut, worum es sich handelt, und zwar nicht mittelst einer vagen, sondern einer vollkommen bestimmten Idee. Wenn sich die Frage darbietet, ob andere Sinne möglich seien, dann verliert die Idee des mit ihnen begabten Wesens etwas von ihrer Bestimmtheit; unser Geist hat keine Intuition dessen, was jenes sein würde; er discurrirt über die Realität oder die Möglichkeit mittelst allgemeiner Begriffe.

141. Die Intelligenz, oder die Kraft, zu begreifen und zu combiniren, unabhängig vom sinnlichen Gebiet, ist eine andere durch die eigene Erfahrung uns dargebotene Thatsache. Da dies eine Thatsache des Bewußtseins ist, so erkennen wir sie nicht durch abstrakte Ideen, sondern durch Intuition; es ist die Ausübung einer Aktivität, welche wir in uns empfinden, in jenem Ich, das wir selbst sind; diese Aktivität ist uns auf eine so innige Weise gegenwärtig, daß, wenn wir einige Schwierigkeit haben, sie wahrzunehmen, diese eben aus ihrer Vereinigung selbst, ihrer Identität mit dem Subjekte, hervorgeht, das sie wahrnehmen soll.

Die Idee der Intelligenz ist für uns nicht unbestimmt, sondern intuitiv; denn sie bietet ein Objekt dar, das unserer Wahrnehmung unmittelbar im Innern der Seele gegeben ist.

Wenn wir von Intelligenz sprechen, so halten wir unser Auge fest auf dasjenige gerichtet, was in uns vorgeht; die größere oder geringere Vollkommenheit in der Stufenleiter der intelligenten Wesen sehen wir abgebildet in der Gradation der Erkenntnisse, welche wir in uns erfahren, und wenn wir eine viel größere Intelligenz begreifen wollen, so vergrößern wir, vervollkommnen wir den Typus, den wir in uns gefunden haben, ebenso wie wir, um uns größere, vollkommenere, schönere sinnliche Objekte vorzustellen, als diejenigen, welche wir vor Augen haben, nicht die Sphäre der Sensibilität verlassen, sondern uns derselben Elemente bedienen, welche sie liefert, indem wir sie vergrößern und verschönern, bis sie den idealen Typus, den wir schon vorher in unserer Einbildungskraft erfaßt haben, erreichen.

142. Der Wille, der unzertrennliche Begleiter der Intelligenz, und der ohne sie nicht existiren kann, ist gleichwohl eine von dieser sehr verschiedene Fähigkeit; denn er bietet unserer Anschauung eine Reihe von Phänomenen dar, die sich von den intellektuellen wesentlich unterscheiden. Verstehen ist nicht wollen; man kann eine Sache erkennen, ohne sie zu wollen; mit demselben Akt der Intelligenz in verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Subjekten können sich Akte des Willens verknüpfen, die nicht nur verschieden, sondern sogar contradictorisch sind: wollen und nicht wollen, oder Hinneigung und Abneigung.

Die Erkenntniß dieser Reihe von Phänomenen, die wir Willensakte nennen, ist keine allgemeine, sondern eine partikuläre Erkenntniß; keine abstrakte, sondern eine intuitive. Wer hat nöthig, zu abstrahiren, oder auch nur zu discurriren, um das Bewußtsein zu haben, daß er will oder nicht will, daß er liebt oder verabscheut? Diese Erkenntniß ist intuitiv rücksichtlich der Akte unseres Willens; und rücksichtlich der Anderen erkennen wir, wenn wir auch keine unmittelbare Anschauung haben, doch vollkommen, was in ihnen vorgeht, da wir es gewissermaßen abgebildet sehen in demjenigen, was wir in uns

selbst erfahren. Oder haben wir etwa, wenn man uns von Akten des fremden Willens spricht, die geringste Schwierigkeit, zu verstehen, worum es sich handelt? Haben wir nöthig, discursiv zu verfahren mittelst abstrakter Ideen? Gewiß nicht; was in den Anderen vorgeht, ist dasselbe, was in uns vorgeht; wenn sie wollen oder nicht wollen, erfahren sie ebendasselbe, wie wir, wenn wir wollen oder nicht wollen; das Bewußtsein unseres Willens ist das Abbild aller anderen existirenden oder möglichen Willen. Wir begreifen einen mehr oder weniger vollkommenen Willen in demjenigen, der einen größeren oder geringeren Grad aktueller oder möglicher Vollkommenheiten als der unsrige einschließt; und wenn wir einen Willen von unendlicher Vollkommenheit denken wollen, erheben wir die aktuelle oder mögliche Vollkommenheit, die wir in dem endlichen finden, zu einem unendlichen Grade.

143. Wenn der heilige Text uns sagt, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sei, lehrt er uns eine höchst lichtvolle Wahrheit, nicht bloß unter übernatürlichem, sondern auch unter rein philosophischem Gesichtspunkt betrachtet. In unserer Seele, in diesem Abbilde der unendlichen Intelligenz, finden wir nicht bloß ein Capital allgemeiner Ideen, um die Gränzen der Sinnlichkeit zu überschreiten, sondern auch eine wunderbare Vorstellung, in der wir, wie in einem Spiegel, betrachten, was in jenem unendlichen Meere vorgeht, das wir in diesem Leben nicht durch unmittelbare Intuition erkennen können. Diese Vorstellung ist unvollkommen, ist räthselhaft, aber es ist eine wahre Vorstellung; in ihren kleinen Dimensionen, unendlich vergrößert, können wir das Unendliche betrachten; in ihrem schwachen Abglanz spiegelt sich uns das unendliche Licht. Der kleine Funke, der aus dem Kieselsteine springt, kann uns zur Vorstellung des Ozeanes von Feuer führen, den die Astronomen in dem Gestirn des Tages entdecken.

XXIII. Kapitel.

Die in den Ideen enthaltene Nothwendigkeit.

144. Es ist in den Ideen, auch in den auf zufällige Thatsachen sich beziehenden, etwas Nothwendiges vorhanden, aus dem die Wissenschaft entspringt; und was ebendeßhalb nicht aus der Erfahrung allein entspringen kann, wie vielfältig man sie auch annehmen mag. Die Induktion, welche daraus entstünde, würde sich auf eine gewisse Zahl von Thatsachen beschränken, eine Zahl, die, wollte man sie auch so groß annehmen, wie die Erfahrung aller Menschen in allen Jahrhunderten sie geben könnte, doch noch unendlich weit von der Allgemeinheit entfernt wäre, welche alles Mögliche umfaßt.

Überdies werden wir sofort bemerken, wie wenig wir auch über die Gewißheit der mit der Erfahrung innig verknüpften Wahrheiten, wie die arithmetischen und geometrischen, nachdenken, daß die Sicherheit, mit der wir uns auf dieselben stützen, nicht auf Induktion beruht, sondern daß wir ihnen, unabhängig von jeder partikulären Thatsache, zustimmen, indem wir ihre Wahrheit als absolut nothwendig betrachten, auch wenn wir sie niemals durch den Prüfstein der Erfahrung beweisen könnten.

145. Die Bestättigung der Ideen durch die Thatsachen ist in vielen Fällen unmöglich; denn die Schwachheit unserer Wahrnehmungen und unserer Sinne, und die Unvollkommenheit der Instrumente, die wir anwenden, hindert uns, mit aller Genauigkeit der Correspondenz der Thatsachen mit den Ideen uns zu versichern. Zuweilen ist die Unmöglichkeit, diese Probe zu machen, eine absolute, weil die geometrische Wahrheit Bedingungen voraussetzt, die wir in der Praxis nie realisiren können.

146. Wenden wir diese Bemerkungen auf die einfachsten Wahrheiten der Geometrie an. Gewiß giebt es Niemanden,

der die Solidität des Beweises durch Superposition in Zweifel zieht, d. h. daß, wenn zwei Linien oder Oberflächen übereinander gelegt, sich vollkommen decken, dieselben gleich sind. Diese Wahrheit kann nicht von der Erfahrung abhängen: 1) weil die Erfahrung sich auf einige Fälle beschränkt, und die Behauptung allgemein ist. Zu sagen, daß ein Fall für alle gilt, heißt behaupten, daß es ein allgemeines, von der Erfahrung unabhängiges Prinzip giebt; denn nur dann könnte man das Allgemeine aus dem Besonderen deduciren, wenn man eine innere Nothwendigkeit in jener Wahrheit anerkennt; 2) weil, auch wenn diese Erfahrung gelten könnte, es uns unmöglich ist, sie genau zu machen; denn wenn auch die Superposition auf die sorgfältigste denkbare Weise vorgenommen wird, so wird sie niemals die geometrische Genauigkeit erreichen, welche auch nicht die kleinste Differenz in irgend einem Punkte gestattet.

Es ist ein Elemental-Theorem, daß die drei Winkel eines Triangels zusammen zwei rechten Winkeln gleich sind. Diese Wahrheit kann nicht von der Erfahrung abhängen: 1) weil man aus dem Besonderen nicht das Allgemeine deduciren kann; 2) weil alle denkbare Feinheit der Instrumente, um die Winkel zu messen, die geometrische Genauigkeit nicht erreichte; 3) weil die Geometrie Bedingungen voraussetzt, die für uns in der Praxis unerreichbar sind: Linien ohne Dicke und an den Scheiteln der Winkel untheilbare Punkte.

147. Wenn die allgemeinen Prinzipe von der Erfahrung abhingen, so würden sie aufhören, allgemeine zu sein, und sich auf eine bestimmte Zahl von Fällen beschränken. Auch könnte ihre Behauptung, selbst für die beobachteten Fälle, nicht absolut sein; denn es wäre nöthig, sich auf das Beobachtete zu beschränken, d. h. auf ein wenig Mehr oder Weniger, das niemals zu vollkommener Genauigkeit gelangen würde. So könnte man z. B. nicht behaupten, daß in jedem Triangel die drei Winkel gleich zwei Rechten seien; man müßte sagen: bei jedem Triangel, auf den sich bisher die Erfahrung erstrecken

konnte, hat man beobachtet, daß die drei Winkel, mit unbedeutender Abweichung, gleich zwei Rechten waren.

Es ist klar, daß dadurch alle nothwendigen Wahrheiten vernichtet würden, und daß die Mathematik selbst nicht gewisser wäre, als die Berichte der Praktiker, die uns erzählen, was sie an dem Gegenstande, mit dem sie sich beschäftigen, beobachtet haben.

148. Ohne nothwendige Wahrheiten giebt es keine Wissenschaft, und selbst die Erkenntniß der zufälligen Wahrheiten wäre äußerst schwierig. Wie sammeln wir die Thatsachen, welche die Beobachtung uns liefert, wie ordnen wir sie? Geschieht es nicht, indem wir auf dieselben gewisse allgemeine Wahrheiten, die der Zählung z. B., anwenden? Wenn wir also auch von diesen nicht vollkommene Gewißheit hätten, so könnten wir dieselbe ebensowenig über die Resultate der Beobachtung erwerben.

149. Die menschliche Vernunft wird vernichtet, wenn man ihr jenes Capital von nothwendigen Wahrheiten raubt, in dem ihr gemeinschaftliches Erbtheil besteht. Die individuelle Vernunft könnte nur sehr kurze Schritte machen, denn sie würde sich überall beschwert finden durch den Ballast der Beobachtung und unaufhörlich zerstreut werden durch die Beweise, zu denen sie stets ihre Zuflucht nehmen müßte, ohne ein Licht, das für alle Gegenstände brauchbar wäre, und stets außer Stande, die Strahlen des Wissens in einem gemeinsamen Centrum zu vereinigen, das ihre Vereinfachung möglich machte.

Die allgemeine Vernunft würde aufhören, zu existiren; die Menschen würden sich einander nicht mehr verstehen; jeder hätte seine eigenen Erfahrungen gemacht, und da in allen nichts Nothwendiges vorhanden wäre, nichts, was sie miteinander verknüpfte, so würde die Summe der Beobachtungen aller Menschen keine Einheit haben; die Wissenschaften wären ein Feld der Confusion, wo die Herrschaft der Ordnung schlechterdings unmöglich wäre. Die Sprachen hätten sich nicht

gebildet, und auch wenn sie sich gebildet hätten, würden sie sich nicht haben erhalten können. Überall findet sich in ihnen nicht bloß in den langen complicirten Discursen, sondern auch in den einfachsten Sätzen, der Ausdruck eines Capitals von allgemeinen, nothwendigen Wahrheiten, welche gleichsam als Faden dienen, um die zufälligen daran aufzureihen.

150. Zu fragen, ob es nothwendige Wahrheiten gebe, heißt fragen, ob es individuelle Vernunft, ob es allgemeine Vernunft gebe; ob dasjenige, was wir Vernunft nennen, und bei allen Menschen finden, in der That existire, oder eine Täuschung der Phantasie sei. Diese Vernunft existirt aber; sie läugnen, heißt das Zeugniß des Bewußtseins verwerfen, das uns im Innersten unserer Seele dessen versichert; heißt ohnmächtige Anstrengungen machen, um eine Überzeugung zu zerstören, welche durch die Natur unwiderstehlich aufgedrungen wird.

151. Ich will hier im Vorübergehen bemerken, daß jene Allgemeinheit der Vernunft bei allen Menschen aller Länder und aller Jahrhunderte, jene wunderbare Einheit, die sich in Mitten so großer Verschiedenheit zeigt, jene fundamentale Übereinstimmung, welche die Abweichung und der Widerspruch der Meinungen nicht zerstört, ein evidenter Beweis ist, daß die menschlichen Seelen einen gemeinsamen Ursprung haben, daß der Gedanke nicht das Werk des Zufalls ist, daß es über den menschlichen Intelligenzen eine andere Intelligenz giebt, die ihnen zum Stützpunkt dient, die sie erleuchtet, indem sie dieselben vom ersten Momente ihrer Existenz an mit den Fähigkeiten begabt, welche sie nothwendig haben, um wahrzunehmen und sich dessen zu versichern, daß sie wahrnehmen. Die wunderbare Ordnung, die in der materiellen Welt herrscht, die Übereinstimmung, die Einheit des Planes, die in ihr wahrgenommen wird, ist kein noch stärkerer Beweis für die Existenz Gottes, als die Ordnung, die Übereinstimmung, die Einheit, welche die Vernunft uns zeigt in ihrer Zustimmung zu den nothwendigen Wahrheiten.

Ich gestehe offen, daß ich keinen haltbareren, zwingenderen, lichtvolleren Beweis für die Existenz Gottes kenne, als jenen, der aus der Welt der Intelligenzen hergeleitet wird. Er hat vor den übrigen den Vorzug, daß sein Ausgangspunkt die für uns unmittelbarste Thatsache ist, das Bewußtsein unserer Akte. Der für die Fassungskraft der meisten Menschen geeignetste Beweis ist zwar jener, der sich auf die Ordnung gründet, die in der Körperwelt herrscht; aber nur deßhalb, weil sie nicht gewohnt sind, übersinnliche Objekte zum Gegenstande ihres Nachdenkens zu machen und folglich mehr direkte Erkenntniß, als reflexive Kraft besitzen.

Der Atheist frägt, welche Mittel wir haben, um uns von der Existenz Gottes zu versichern, und verlangt gewissermaßen eine Offenbarung der Gottheit, um an sie zu glauben. Eine solche Offenbarung existirt aber in der That und nicht außer uns, sondern in uns; und wenn es verzeihlich ist, daß die an Reflexion nicht gewöhnten Menschen sie nicht bemerken, so ist es dies nicht, wenn Jene sie nicht sehen, die sich rühmen, in den metaphysischen Wissenschaften bewandert zu sein. Das System des Malebranche, daß der Mensch Alles in Gott sieht, ist unhaltbar; es offenbart aber einen tiefen Denker.

XXIV. Kapitel.

Existenz der allgemeinen Vernunft.

152. Die allgemeine Wahrheit hat eine Beziehung zur besonderen; denn wenn die allgemeine Wahrheit keine eitle Täuschung sein soll, muß sie nothwendig mit einem existirenden oder möglichen Objekte verknüpft sein. Alles, was existirt, ist etwas Besonderes; selbst das mögliche Sein begreift sich nicht, wenn es nicht partikularisirt wird (so zu sagen) in den Regionen der Möglichkeit. Gott selbst, das wesentliche Sein, ist kein abstraktes Wesen, sondern eine unendliche Realität.

In ihm ist die Idee der Fülle des Seins, jeder Vollkommenheit, der Unendlichkeit, gleichsam partikularisirt.

Die allgemeinen Wahrheiten wären also eitle Täuschungen, wenn sie sich nicht auf etwas Besonderes (Existirendes oder Mögliches) bezögen. Ohne diese Beziehung wäre die Erkenntniß ein rein subjektives Phänomen; die Wissenschaft hätte kein Objekt; man wüßte, aber es gäbe keine gewußte Sache.

Die Erscheinung des Wissens bietet sich uns stets dar als eine nicht rein subjektive Thatsache, d. h. wenn wir zu erkennen glauben, glauben wir etwas in uns oder außer uns zu erkennen, je nach dem Gegenstande, der uns beschäftigt. Nimmt man also an, daß das Phänomen der Erkenntniß rein subjektiv sei und sich selbst erst in ein objektives verwandle, so folgt, daß es uns beständig in Irrthum führt; die menschliche Vernunft leidet dann an einem radicalen Fehler, der sie nöthigt, jene Phänomene für Mittel zu halten, um die Wahrheit zu erkennen, während sie vielmehr beständige Quellen des Irrthums sind.

153. Bei dieser Correspondenz der allgemeinen Wahrheit mit der besonderen kann die Frage entstehen, wo der Anfang, (das Prinzip) liege, d. h. ob die allgemeine Wahrheit Wahrheit sei durch die besonderen, oder ob diese es sind durch die allgemeinen. „Alle Durchmesser eines Kreises sind gleich." Dies ist eine allgemeine Wahrheit. Wenn ich einen wirklich existirenden Kreis annehme, so sind alle seine Durchmesser gleich. Wir haben bereits gesehen, daß die Gewißheit der allgemeinen Wahrheit für uns nicht entsteht, noch entstehen kann aus der besonderen Wahrheit; aber umgekehrt bedarf die besondere ebensowenig der allgemeinen; denn es scheint, daß, auch wenn wir von jeder Intelligenz absehen, welche diese allgemeine Wahrheit erkennen könnte, der existirende Kreis nicht aufhören würde, lauter gleiche Durchmesser zu haben.

154. Noch mehr: die Wahrheit könnte nicht allgemein sein, wenn sie in einem einzigen Falle falsch wäre, und die

besondere könnte Wahrheit bleiben, auch wenn die allgemeine falsch wäre. Die Gleichheit der Durchmesser in dem existirenden Kreise ist also nothwendige Bedingung für die allgemeine Wahrheit, und diese scheint nicht nothwendig zu sein für die Gleichheit der Durchmesser. Es ist im Allgemeinen wahr, daß alle Durchmesser gleich sind, weil dies bei allen existirenden und möglichen der Fall ist; und die allgemeine Wahrheit ist nichts weiter als der Ausdruck dieser Thatsache; es scheint aber nicht, daß die Durchmesser in einem besonderen Falle gleich sind, weil die allgemeine Wahrheit wahr ist. Es ist wahr, daß ein besonderes Ganze größer ist als sein Theil, auch wenn es an sich betrachtet wird und man von jeder allgemeinen Wahrheit absieht; aber es wäre nicht im Allgemeinen wahr, daß das Ganze größer als sein Theil ist, wenn das Axiom in einem einzigen besonderen Falle falsch wäre.

155. Aus diesen Bemerkungen scheint zu folgen, daß die Wahrheit der Prinzipe wohl von der Wahrheit der Thatsachen abhänge, aber nicht umgekehrt. Gleichwohl findet man bei tieferem Nachdenken über diesen Gegenstand, daß die Wurzel der Wahrheit nicht in den partikulären Thatsachen, sondern in etwas Höherem vorhanden ist.

1) Aus einer partikulären Thatsache können wir nicht die allgemeine Wahrheit folgern, aber aus der allgemeinen Wahrheit können wir die Wahrheit aller partikulären, existirenden oder möglichen Thatsachen ableiten. Der Grund der Legitimität der Schlußfolge findet sich in der nothwendigen Verknüpfung des Prädikates mit dem Subjekte, und diese Nothwendigkeit kann sich nicht in den partikulären, ihrer Natur nach zufälligen Thatsachen finden.

2) Der Grund dieser Nothwendigkeit kann auch nicht in dem einfachen Satze liegen, der sie ausspricht; denn dieser begründet nichts, sondern spricht nur aus. Die Aussprache ist wahr, weil sie die Wahrheit ausdrückt;

die Existenz der Wahrheit hängt nicht von der Aussprache ab.

3) Ebensowenig kann sie von unseren Ideen abhängen. Diese bringen die Dinge nicht hervor; alle nur denkbaren Wahrnehmungen verändern die Realität auch nicht um ein Titelchen. Die Idee kann die Sache ausdrücken, aber sie macht sie nicht. Die Beziehung der Ideen zu einander gilt nur insofern etwas, insofern sie die Beziehung der Objekte ausdrückt; wenn wir einmal dahin gelangten, an dieser Correspondenz zu zweifeln, so würde sich unsere Vernunft auf eine vollständige Impotenz, eine eitle Täuschung reducirt sehen, der wir gar keine Bedeutung beizulegen hätten. Die Eigenschaften des Triangels sind in der Idee enthalten, die ich von ihm habe; aber wenn diese Idee rein subjektiv wäre, wenn sie keine genaue oder annähernde Beziehung zu irgend einem wirklichen oder möglichen Objekte hätte, so wären diese Idee und Alles, was auf dieselbe gebaut wird, bloße Phänomene meines Geistes, die absolut nichts bedeuteten, und nicht mehr Werth hätten, als die Träume eines Verrückten.

4) Der Grund der nothwendigen Wahrheiten kann in keinem Falle in unserer partikulären Intelligenz sich finden; Jeder nimmt sie wahr, ohne an die Anderen, ja sogar an sich selbst zu denken. Unser Individuum existirte noch vor Kurzem nicht, aber die Wahrheit existirte; wenn wir verschwunden sein werden, wird die Wahrheit unverändert fortbestehen, ohne irgend etwas verloren zu haben.

5) Es giebt gewisse nothwendige Wahrheiten, welche alle Menschen wahrnehmen, ohne daß ein Übereinkommen stattgefunden hätte oder stattfinden konnte; also trinken alle individuellen Intelligenzen aus einer gemeinsamen Quelle; also existirt die allgemeine Vernunft.

XXV. Kapitel.

Worin die allgemeine Vernunft bestehe.

156. Was ist die allgemeine Vernunft? Wenn wir sie als eine einfache Idee, als eine Abstraktion von den individuellen Vernunften, als etwas, was von ihnen getrennt, nichts Reales wäre, betrachten, so stoßen wir auf dieselbe Klippe, die wir vermeiden wollten. Wir wollten die Ursache der Einheit der menschlichen Vernunft bezeichnen und berufen uns auf die allgemeine Vernunft, und um zu erklären, worin die allgemeine Vernunft bestehe, nehmen wir zu einer Abstraktion von den individuellen unsere Zuflucht. Dies ist offenbar ein circulus vitiosus; wir setzen die Ursache einer so fruchtbaren Thatsache in eine Abstraktion, in eine Verallgemeinerung eben dessen, was wir erklären wollen; einer großen Wirkung geben wir eine nichtige Ursache, welche nur in unserem Geiste Existenz hat und aus ebenderselben Wirkung entsteht, deren Ursprung wir erforschen wollen.

157. Eine reale Thatsache muß ein reales Prinzip haben; ein allgemeines Phänomen fordert eine allgemeine Ursache; ein von dem endlichen Geiste unabhängiges Phänomen muß aus einer Ursache entspringen, welche ebenfalls von jedem endlichen Geiste unabhängig ist. Also existirt eine allgemeine Vernunft, die der Ursprung aller endlichen Vernunften, die Quelle aller Wahrheit, das Licht aller Intelligenzen, das Band aller Wesen ist. Über allen Phänomenen, über allen endlichen Individuen existirt ein Wesen, in dem sich der Grund aller Wesen, eine große Einheit, in welcher sich das Band aller Ordnung, aller Communität der übrigen Wesen findet.

Die Einheit der menschlichen Vernunft gewährt mithin einen vollkommenen Beweis von der Existenz Gottes. Die allgemeine Vernunft existirt; und die allgemeine Vernunft ist ein Wort ohne Sinn, wenn es nicht ein Wesen bezeichnet,

dem das Sein wesentlich ist, ein intelligentes, aktives, alle anderen Wesen, alle anderen Intelligenzen hervorbringendes Wesen, das die Ursache und das Licht von Allem bezeichnet.

158. Die unpersönliche Vernunft, von der einige Philosophen reden, ist ein Wort ohne Sinn. Entweder existirt eine von den unsrigen verschiedene Vernunft, oder nicht; wenn sie existirt, dann ist sie nicht unpersönlich; wenn sie nicht existirt, dann kann die Communität der menschlichen Vernunften nicht erklärt werden; diese Communität wird für uns ein Phänomen sein, das wir unpersönliche Vernunft, oder wie es uns sonst beliebt, nennen mögen, ohne daß wir im Stande sind, irgend einen Grund dafür anzuführen, eine Wirkung ohne Ursache, eine Thatsache ohne hinreichenden Grund.

159. Die Intelligenz erstreckt sich auf eine Welt möglicher Dinge und entdeckt daselbst eine Verbindung von nothwendigen Beziehungen, sei es der Abhängigkeit, oder des Widerspruches u. s. w. Wenn keine Realität vorhanden ist, auf welche sich die Möglichkeit gründet, so ist sie ein Absurdum; nichts ist dann möglich, als das Existirende.

Auf das Nichts kann sich nichts gründen, und folglich auch nicht die Möglichkeit. Die Verbindung von nothwendigen Beziehungen, die wir in den möglichen Wesen entdecken, muß einen primitiven Typus haben, auf den sie sich bezieht; in dem Nichts giebt es keine Typen.

160. Die Summe aller menschlichen Geister kann die Möglichkeit nicht begründen. Wenn jeder für sich betrachtet wird, so ist er nicht nöthig für die allgemeine Wahrheit; und in allen zusammen kann nicht dasjenige sein, was in keinem einzelnen ist. Die nothwendige Wahrheit fassen wir mit absoluter Abstraktion vom menschlichen Geiste auf, den eigenen nicht ausgenommen; die individuellen Geister erscheinen und verschwinden, ohne daß sich irgend etwas in den Beziehungen der möglichen Wesen ändere; im Gegentheil, damit der Verstand seine Funktionen ausüben könne, hat er eine Verbindung

von präexistirenden Wahrheiten nöthig, ohne die er nicht denken kann.

Was für jeden der individuellen Geister nothwendig ist, ist es auch für Alle. Die Vereinigung derselben vermehrt nicht die Kraft jedes Einzelnen, denn diese Vereinigung ist nichts weiter, als eine Summe, die wir in unserem Geiste bilden, ohne daß ihr irgend etwas in der Wirklichkeit entspricht, außer den individuellen Geistern und ihrer respektiven Kräfte.

161. Die nothwendigen Wahrheiten existiren also vor der menschlichen Vernunft, und diese Präexistenz ist ein Wort ohne Sinn, wenn sie nicht auf ein Wesen bezogen wird, das der Ursprung jeder Realität und das Fundament jeder Möglichkeit ist. Es giebt also keine unpersönliche Vernunft im eigentlichen Sinne; es giebt Communität der Vernunft, insofern alle endlichen Geister ein und dasselbe Licht erleuchtet: Gott, der sie geschaffen hat.

XXVI. Kapitel.

Erläuterungen über das reale Fundament der reinen Möglichkeit.

162. Da das Argument, durch welches man die Nothwendigkeit der Existenz eines Wesens beweist, in dem sich das Fundament aller Beziehungen des möglichen Gebietes findet, eines der transcendentalsten in der Metaphysik und zu gleicher Zeit eines der schwierigsten in Bezug auf sein vollkommenes Verständniß ist, so halte ich es für angemessen, die im vorigen Kapitel ausgesprochenen Betrachtungen noch etwas zu erweitern.

Ein Beispiel, bei dem man es versucht, die Möglichkeit der Dinge, unabhängig von einem Wesen, das der Grund von Allem ist, zu construiren, wird hier zweckdienlicher sein, als abstrakte Reflexionen.

163. „Zwei Kreise von gleichen Durchmessern sind gleich.“ Dieser Satz ist evident wahr. Analysiren wir seine Bedeutung.

Der Satz bezieht sich auf das Gebiet der Möglichkeit und sieht absolut ab von der Existenz der Durchmesser und der Kreise. Kein Fall wird ausgenommen; alle sind in dem Satze begriffen.

Es springt sofort in die Augen, daß sich die Wahrheit des Satzes nicht auf unsere Erfahrung gründet, diese muß sich auf dasjenige beschränken, was wir erfahren haben; die Zahl ihrer Fälle muß sehr gering sein, und wie groß wir sie auch annehmen mögen, sie würde unendlich weit entfernt sein von dem, was nothwendig wäre, um der Allgemeinheit des Satzes zu entsprechen.

164. Auch bezieht sich die Wahrheit nicht auf unsere Weise, zu begreifen; im Gegentheil, wir begreifen sie als unabhängig von unseren Gedanken. Wenn man uns frägt, wie es mit dieser Wahrheit stehen würde, wenn wir nicht existirten, so antworten wir ohne Schwanken, daß die Wahrheit dieselbe bleiben würde, daß sie durch unsere Existenz nichts gewinnt und durch unser Verschwinden nichts verliert. Wenn wir glaubten, daß diese Wahrheit in irgend einer Weise von uns abhinge, so würde sie aufhören, zu sein, was sie ist, sie wäre keine nothwendige, sondern eine zufällige Wahrheit.

165. Auch die Körperwelt ist nicht nothwendig für die Wahrheit und Nothwendigkeit des Satzes; im Gegentheil, wenn wir annehmen, daß kein Körper existire, so würde der Satz nichts von seiner Wahrheit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit verloren haben.

166. Was wird geschehen, wenn alle Körper, alle sinnlichen Vorstellungen, und selbst alle Geister verschwinden und wir das allgemeine und absolute Nichts uns denken? Auch in diesem Falle sehen wir, daß die Behauptung wahr ist, und es ist uns unmöglich, sie für falsch zu halten. Bei allen Annahmen sieht unser Geist eine Verknüpfung, die er nicht auflösen kann; wenn die Bedingung gesetzt wird, folgt unfehlbar das Resultat.

167. Eine absolut nothwendige Verknüpfung, die sich

nicht auf uns, noch auf die Körperwelt gründet, eine Verknüpfung, welche vor Allem, was wir uns vorstellen können, existirt, und welche bestehen bleibt, auch wenn wir Alles durch eine Anstrengung unseres Geistes vernichtet denken, muß sich doch auf etwas gründen, kann unmöglich das Nichts zur Ursache haben. Dieses behaupten, hieße behaupten, daß es eine nothwendige Thatsache ohne hinreichenden Grund gebe.

168. Es ist wahr, daß in dem Satze, der uns beschäftigt, nichts Reales behauptet wird; aber wenn man gründlich darüber nachdenkt, so findet man grade darin das stärkste Argument gegen Jene, welche der reinen Möglichkeit ein reales Fundament absprechen. Das Sonderbare dieses Phänomenes besteht eben grade darin, daß unsere Intelligenz sich genöthigt sieht, einem Satze ihre Zustimmung zu geben, in welchem eine absolut nothwendige Verknüpfung ohne Beziehung zu irgend einem existirenden Objekte behauptet wird. Man begreift, daß eine durch andere Wesen afficirte Intelligenz die Natur und die Beziehungen derselben erkennt; aber man sieht nicht ein, wie diese Natur und diese Beziehungen auf absolut nothwendige Weise gefunden werden, wenn von jeder Existenz abgesehen wird, wenn das Objekt, worauf sich die Augen des Geistes heften, der Abgrund des Nichts ist.

169. Wir täuschen uns, wenn wir glauben, von jeder Existenz absehen zu können. Auch wenn wir annehmen, daß unser Geist ganz verschwunden ist, eine Annahme, die sehr leicht gemacht werden kann, da wir in unserem Bewußtsein die Contingenz unseres Wesens tragen, so nimmt der Geist immer noch ein Gebiet der Möglichkeit wahr, und glaubt sich mit der reinen Möglichkeit zu beschäftigen, unabhängig von einem Wesen, worauf sie sich gründet. Ich wiederhole, daß dies eine Täuschung ist, welche sofort verschwindet, wenn man über dieselbe nachdenkt. In dem reinen Nichts giebt es nichts Mögliches, keine Beziehungen, keine Verknüpfungen irgend welcher Art; in dem Nichts sind alle Combinationen absurd; es ist ein Hintergrund, auf dem nichts gemalt werden kann.

170. Die Objektivität unserer Ideen, die Wahrnehmung der nothwendigen Beziehungen in einem möglichen Gebiet, offenbaren eine Communication unserer Intelligenz mit einem Wesen, auf das sich jede Möglichkeit gründet. Diese Möglichkeit ist unerklärlich, wenn man nicht diese Communication annimmt, welche in der Aktion Gottes besteht, indem er unserem Geiste perzeptive Fähigkeiten für die nothwendige Beziehung gewisser Ideen giebt, die auf das nothwendige Wesen sich gründen und in seiner unendlichen Wesenheit vorgestellt sind.

171. Ohne diese Communication bezeichnet das Gebiet der Möglichkeit nichts; alle Combinationen, die auf dieselbe sich beziehen, schließen keine Wahrheit in sich, und dadurch wird alles Wissen vernichtet. Es kann keine nothwendigen Beziehungen geben, wenn es nicht etwas Nothwendiges giebt, worauf sie sich gründen, und woselbst sie vorgestellt sind; ohne diese Bedingung müssen sich alle Erkenntnisse auf das Existirende beziehen, und selbst auf dieses nur, insofern es beschränkt wird auf das, was erscheint, was uns afficirt, und nichts kann behauptet werden, was das Gebiet der Wirklichkeit überschreitet. Bei dieser Annahme ist die Wissenschaft dieses Namens nicht würdig; sie ist nur eine Sammlung von Thatsachen auf dem Felde der Erfahrung; wir können nicht sagen: „Dies wird sein oder wird nicht sein; dies kann sein oder kann nicht sein;" wir müssen uns beschränken auf dasjenige, was ist, oder vielmehr, was uns afficirt, auf die bloße Erscheinung, ohne uns jemals über die Sphäre der individuellen Phänomene erheben zu können.

XXVII. Kapitel.

Erklärung der individuellen intellektuellen Phänomene durch die Existenz der allgemeinen Vernunft.

172. Indem wir von den an der individuellen Vernunft beobachteten Phänomenen ausgingen, sind wir zur allgemeinen Vernunft gelangt; machen wir jetzt gewissermaßen die Gegenprobe; nehmen wir die allgemeine Vernunft als existirend an, und sehen wir, ob so die individuellen Vernunften, an sich und in ihren Phänomenen, erklärt werden können.

1) Was sind die nothwendigen Wahrheiten? Sie sind die Beziehungen der Wesen, wie sie in dem Wesen vorgestellt sind, das die Fülle des Seins enthält. Keine individuelle endliche Vernunft ist dann nothwendig für diese Wahrheiten; der Grund von allen findet sich in einem unendlichen Wesen.

2) Die Wesenheit aller Dinge, abstrahirt von allen partikulären Wesen, ist etwas Reales, nicht an sich und für sich allein gedacht, sondern in dem Wesen, in welchem die Fülle von Allem ist.

3) Bei dieser Annahme beschäftigen sich die Wissenschaften nicht mit eitlen Ideen, nicht mit bloßen Schöpfungen unserer Vernunft, sondern mit nothwendigen Beziehungen, die in einem nothwendigen Wesen vorgestellt und von Ewigkeit her durch dasselbe erkannt sind.

4) Die Wissenschaft ist möglich; es giebt etwas Nothwendiges in den zufälligen Objekten; die Vernichtung der letzteren vernichtet nicht die ewigen Typen jedes Wesens, die einzigen, welche die Wissenschaft betrachtet.

5) Alle individuellen Vernunften nehmen, da sie einen und denselben Ursprung haben, an einem und demselben Lichte Theil, alle leben von demselben Leben, von dem

selben Erbtheil, untheilbar in dem schöpferischen Prinzip, theilbar in den Geschöpfen. Die Einheit, oder besser, die Uniformität oder Communität der menschlichen Vernunft ist also möglich, ist nothwendig.

6) Die Vernunft aller Menschen hat also zum gemeinschaftlichen Bande die unendliche Intelligenz; Gott ist mithin gewissermaßen in uns, und jene Worte des Apostels enthalten die tiefste Philosophie: „In ipso vivimus, movemur et sumus.“

7) Jede Philosophie also, welche die menschliche Vernunft erklären will, indem sie sie isolirt, welche nur die partikulären Phänomene betrachtet, ohne das gemeinsame Band, welche das prächtige Gebäude unserer Vernunft allein auf partikuläre Thatsachen gründen will, die nicht an einen gemeinsamen Grund appellirt, an eine Quelle von Licht, aus der alles Licht entspringt, ist eine falsche, oberflächliche Philosophie, die mit der Theorie im Kampfe liegt, und mit den Thatsachen in Widerspruch steht. Wenn man hierüber nachdenkt, dann flößt Locke und noch mehr Condillac tiefes Mitleid ein, welche die menschliche Vernunft durch bloße Sensationen erklären wollen.

8) Auf diese Weise begreift man, warum wir den Grund für viele Dinge nicht bezeichnen können; wir sehen sie; sie sind so; sie sind nothwendig; mehr können wir nicht sagen. „Der Triangel ist kein Kreis.“ Was für einen Grund können wir für diesen Satz anführen? Gar keinen. Es ist so; weiter können wir nichts sagen. Und warum? Weil in der That eine unmittelbare Nothwendigkeit existirt in der in dem unendlichen Wesen vorgestellten Beziehung, welches die Wahrheit seinem Wesen nach ist. Dieselbe unendliche Intelligenz sieht keinen andern Grund ihrer selbst als sich selbst. In der Fülle ihres Seins findet sie Alles und die Beziehungen von Allem; darüber hinaus ist nichts vorhanden. Als sie die individuellen Vernunften schuf, gab sie ihnen eine Anschauung dieser

Beziehungen; es giebt keinen Discurs, um sie zu beweisen; wir sehen sie, und dies genügt.

9) Diejenigen, welche den subjektiven Werth der Ideen gelten lassen, während sie an ihrer Objektivität zweifeln oder sie läugnen, verlieren diese Thatsache aus dem Gesicht. Sie verlangen ein Argument, wo nur ein Schauen möglich ist; sie fordern Stufen, wo es keine giebt. Wenn die menschliche Vernunft gewisse Wahrheiten gesehen hat, kann sie nicht weiter gehen, noch an ihnen zweifeln. Sie ist einem primitiven Gesetz ihrer Natur unterworfen, von dem sie nicht absehen kann, ohne aufzuhören, zu sein, was sie ist. Ebendadurch, daß sie das Objekt sieht, ist sie seiner gewiß; der Unterschied zwischen der Subjektivität und der Objektivität findet statt auf dem Gebiet der Folgerungen, aber nicht auf dem der unmittelbaren Vernunft oder bei der Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten.

173. Ich überlasse es der Einsicht des Lesers, ob die vorstehende Erklärung befriedigender ist als die der unpersönlichen Vernunft; die Theorie, welche ich auseinandergesetzt habe, war die aller wahrhaft ausgezeichneten Metaphysiker. Mit Gott erklärt man Alles: ohne Gott ist Alles ein Chaos. Dies ist wahr im Gebiete der Thatsachen ebenso wie im Gebiete der Ideen. Unsere Perzeption ist auch eine Thatsache; unsere Ideen sind ebenfalls Thatsachen; in Allem herrscht eine wunderbare Ordnung, in Allem ist ein Band vorhanden, das wir nicht auflösen können, und weder dieses Band, noch jene Ordnung hängt von uns ab. Das Wort Vernunft hat einen tiefen Sinn, denn es bezieht sich auf die unendliche Intelligenz. Es kann keine menschlichen Vernunften geben, so daß für Einen wahr wäre, was für den Anderen falsch ist. Unabhängig von jeder Communication zwischen den menschlichen Geistern und von jeder Intuition giebt es Wahrheiten, die für Alle nothwendig sind. Wenn wir diese Einheit erklären wollen, müssen wir aus uns selbst

herausgehen und uns zu der großen Einheit erheben, aus der Alles entspringt und auf die Alles sich bezieht.

174. Dieser Gesichtspunkt ist hoch, aber er ist der einzige; wenn wir von ihm uns entfernen, sehen wir nichts, und sind genöthigt, Worte zu gebrauchen, welche nichts bedeuten. Erhabener und tröstender Gedanke! Auch wenn der Mensch sich Gottes nicht erinnert, ja vielleicht ihn läugnet, trägt er Gott in seinem Verstande, in seinen Ideen, in Allem, was er ist, in Allem, was er denkt; die perzeptive Kraft hat Gott ihm mitgetheilt; die objektive Wahrheit gründet sich auf Gott; er kann keine Wahrheit behaupten, ohne eine Sache zu behaupten, die in Gott vorgestellt ist. Diese innige Communication des Endlichen mit dem Unendlichen ist eine der gewissesten Wahrheiten der Metaphysik, und wenn die ideologischen Untersuchungen kein anderes Resultat hätten, als die Entdeckung einer so wichtigen Wahrheit, müßten wir die Zeit für gut angewendet halten, die wir ihnen gewidmet haben.

XXVIII. Kapitel.

Bemerkungen über die Beziehung der Worte zu den Ideen.

175. Die Beziehung des Gedankens zum Worte ist eines der wichtigsten ideologischen Phänomene. Während wir sprechen, denken wir, und während wir denken, sprechen wir eine innere Sprache; der Verstand bedarf der Worte wie einer Art leitenden Fadens in dem Labyrinth der Ideen.

176. Die Verknüpfung der Ideen mit einem Zeichen scheint nothwendig zu sein; unter diesen Zeichen ist das allgemeinste und bequemste das Wort; man darf aber nicht vergessen, daß es ein willkührliches Zeichen ist, wie dies die Verschiedenheit der Worte, um Eine und dieselbe Idee auszudrücken, in den verschiedenen Sprachen andeutet.

177. Das Phänomen der Beziehung der Ideen zur

Sprache hat seinen Ursprung in der Nothwendigkeit, die Ideen mit bestimmten Zeichen zu verknüpfen, und die Wichtigkeit des Wortes entspringt daraus, daß es das allgemeinste, bequemste, flexibelste Zeichen ist. Insofern daher diese Umstände in einem anderen Zeichen sich vereinigen lassen, erreicht es denselben Zweck. Physisch gesprochen, ist das geschriebene Wort sehr verschieden von dem gesprochenen; gleichwohl dient uns für sehr viele Fälle das erstere ebenso wie das letztere.

178. Die innere Sprache ist zuweilen vielmehr eine Reflexion, in welcher die Idee sich erweitert und entwickelt, als der Ausdruck derselben. Freilich denken wir gewöhnlich nicht, ohne innerlich zu sprechen; allein wie oben schon bemerkt wurde, das Wort ist ein willkührliches Zeichen und folglich läßt sich kein vollkommen genauer Parallelismus zwischen den Ideen und der inneren Sprache aufstellen.

179. Wir denken mit einer Blitzesschnelle, die sich mit der Aufeinanderfolge der Worte, wie schnell wir sie auch gesprochen denken, nicht verträgt. Wohl ist die innere Sprache schneller, als die äußere; aber stets schließt sie Succession ein und verlangt mehr oder weniger Zeit, je nach den Worten, die aufeinander folgen müssen.

Diese Beobachtung ist wichtig, um nicht die Beziehungen der Idee zum Worte zu übertreiben. Die Sprache ist gewiß ein wunderbarer Leiter für die Communication der Ideen und ein mächtiges Hülfsmittel für unseren Geist; allein ohne diese Eigenschaften verkennen zu müssen, können wir uns doch vor der Übertreibung hüten, welche jeden Gedanken für unmöglich zu erklären scheint, dem nicht ein gedachtes Wort entspricht.

180. Wir erfahren oft genug, daß uns mit Blitzesschnelle eine Menge von Ideen einkommen, die sich dann in einem Discurse entwickeln. Dies bemerken wir z. B. bei jenen augenblicklichen, lebhaften Antworten, die durch ein Wort, eine Thatsache oder eine Geberde, die unseren Meinungen entgegentritt, oder unsere Gefühle verletzt hat, hervorgerufen werden. Bei solchen Antworten ist es unmöglich, vorher innerlich

gesprochen zu haben; denn die Plötzlichkeit, mit der wir antworten, läßt dies nicht zu. Wie oft bemerken wir, indem wir ein Ratiocinium anhören, augenblicklich einen Fehler, der, wenn wir ihn durch Worte bezeichnen sollten, uns zu einer langen Rede nöthigen würde? Wie oft, wenn sich uns eine Schwierigkeit darbietet, sehen wir augenblicklich die Lösung, obgleich es uns unmöglich ist, sie ohne viele Worte auszusprechen? Wie oft entdecken wir auf den ersten Blick den schwachen Punkt eines Grundes, die Kraft eines Argumentes, die Leichtigkeit, es gegen denjenigen zurückzuwenden, der es vorbringt, und alles dies, ohne daß irgend ein Zeitraum dazwischen tritt, der für die äußere oder innere Sprache nothwendig wäre? Daher kommt es, daß in solchen Fällen der Gedanke, der uns bestürmt, durch eine Geberde, einen Blick, eine Bewegung des Hauptes, ein Ja oder Nein, einen Ausruf, oder durch andere ähnliche Zeichen ausgedrückt wird, die alle weit schneller sind, als es die Worte sein könnten, mit denen der Gedanke ausgedrückt würde.

181. Erklären wir dies durch einige Beispiele. Jemand sagt: „Alle Menschen sind von Natur gleich." Man kann den Sinn dieses Satzes nicht eher verstehen, als bis man das Wort „gleich" hört; wie kommt es, daß ein vernünftiger und besonnener Mann durch augenblicklichen Impuls nein sagen, sofort das Wort ergreifen und mit einer Fülle von Gründen das vage Thema des Deklamators in seiner Nichtigkeit zeigen wird? Der Verstand war noch in suspenso, als er das Wort „von Natur" hörte, nichts offenbarte noch den Sinn des Satzes, denn anstatt „gleich" konnte gesagt werden: schwach, sterblich, unbeständig u. s. w.; allein das Wort gleich ertönt und augenblicklich sagt der Verstand nein, ohne Zeit gehabt zu haben, eine innere oder äußere Sprache anzuwenden. Der genaue Parallelismus also, den Einige zwischen den Ideen und den Worten annehmen, ist unmöglich, und diejenigen, welche ihn vertheidigen, verfallen in eine mit der Erfahrung unvereinbare Übertreibung.

Ein Anderer sagt: „Die Gerechtigkeit hat keine Andere Regel als die Gränze der Kraft.“ Das augenblickliche Nein, mit dem alle antworten, die moralische Ideen haben, hat es etwa eine innere Sprache nothwendig gehabt, hat es sie auch nur zugelassen? Freilich, wenn man erklärt, was man durch dieses Nein sagen will, und worauf es sich gründet, dann wird man viele Worte brauchen, und wenn man über den Satz nachdenkt, wird man innerlich sprechen; aber alles das ist unabhängig von jenem intellektuellen Akte, der durch das Nein bezeichnet wird, und den man noch kürzer ausgedrückt hätte, wenn es möglich gewesen wäre.

Noch ein Anderer sagt: „Wenn die Thatsache durch die Sinne bestättigt wird, so ist sie wahr, und wenn sie wahr ist, werden die Sinne sie bestättigen.“ Der Zuhörer stimmte dem ersten Theile des Satzes bei, und war in Betreff des zweiten in suspenso, bis er das Wort „bestättigen“ hörte. Ein augenblickliches Nein entschlüpft seinen Lippen, oder giebt sich durch irgend eine verneinende Geberde zu erkennen. Ist eine innere Sprache vorangegangen? Nein; dies war nicht möglich. Die Worte, welche diesen intellektuellen Akt ausdrückten, wären folgende: „Es ist nicht wahr, daß jede Thatsache durch die Sinne bestättigt werden muß; denn es giebt sehr wahre Thatsachen, welche dem Gebiet der Sensibilität nicht angehören.“ Man sehe, ob diese oder ähnliche Worte mit der Augenblicklichkeit jenes Nein vereinbar sind.

182. Man wird mir vielleicht einwenden, etwas Anderes sei die Negation, und etwas Anderes der Grund der Negation; für das Erstere genügt das einfache Wort: Nein, und nur für das Letztere seien weitere Worte nöthig. Allein hier ist eine Täuschung vorhanden; wenn man Nein, sagte, so sagte man es aus irgend einem Grunde, und dieser war das Sehen der Inconsequenz, die dann durch Worte ausgedrückt wurde. Sonst müßte man annehmen, das negative Urtheil sei ein blindes Urtheil, ein Urtheil ohne allen Grund gewesen. Der Grund nun, das Fundament des Urtheiles, bedurfte, sollte er

auch auf die lakonischeste Weise ausgesprochen werden, mehrerer Worte; diese aber hatten keine Zeit, sich zu bilden, weder äußerlich noch innerlich. Dies läßt sich genau berechnen. Derjenige, welcher den Satz hörte, konnte nicht eher wissen, was durch ihn ausgedrückt werden sollte, bis das Wort „bestättigen" ausgesprochen war, und zwar mit einem Schlußpunkte, als Ende der Rede. Vorher war er vollkommen in Unwissenheit über den Sinn des Satzes; es war ihm nicht möglich, irgend ein Urtheil zu bilden, denn der Andere konnte anstatt zu sagen: „Wenn sie wahr ist, werden die Sinne sie bestättigen," auch sagen: „Werden die Sinne ihr nicht widersprechen." Ich sprach oben von dem Schlußpunkte, um die Augenblicklichkeit der Wahrnehmung und des Urtheiles anzudeuten, und zu zeigen, daß der Verstand sich erst im letzten Augenblick entscheidet. In der That, nehmen wir an, dasselbe Wort „bestättigen" wäre gebraucht worden ohne Schlußpunkt, z. B.: „Wenn sie wahr ist, werden die Sinne sie bestättigen, wenn die Thatsache in ihr Gebiet fällt." Die Worte sind dieselben, und gleichwohl rufen sie kein negatives Urtheil hervor; und warum? weil der Redner fortfährt. Wenn er aufgehört hätte, zu reden, oder jenen Ausdruck der Stimme angewendet hätte, der das Ende des Satzes andeutet, würde das Nein wie ein Blitz entstanden sein. Dieselbe Wirkung, wie die Pause oder der Accent der Stimme, bringt ein Komma oder ein Punkt in der Schrift hervor. Wenn wir diese Zeichen sehen, urtheilen wir augenblicklich mit einer unvergleichlich größeren Schnelligkeit, als jede äußere oder innere Sprache zuläßt.

Es wäre leicht, die Beispiele zu vervielfältigen, in denen die Superiorität offenbar wird, die der Gedanke über das Wort, im Punkte der Schnelligkeit, besitzt; aber ich halte die angeführten für hinreichend, um zu zeigen, daß Übertreibung in dem Ausspruch enthalten ist, welcher behauptet, der Mensch denke erst sein Wort, ehe er seinen Gedanken spricht, wenn man nämlich darunter versteht, daß jeder Gedanke ohne ein gedachtes Wort unmöglich sei.

XXIX. Kapitel.

Ursprung und Charakter der Beziehung zwischen der Sprache und den Ideen.

183. Es scheint, daß viele Ideen gleich den Sensationen und Empfindungen, einfache Thatsachen sind, welche wir nicht zergliedern und ebendeßhalb nicht mit Worten erklären können. Diese letzteren machen die Ideen deutlich; aber kann man nicht sagen, daß sie dieselben zuweilen auch verwirren? Wenn man von einer Idee spricht, so reflektirt man über dieselbe, und ich habe bereits an einem anderen Orte bemerkt (I. Buch, III. und XXIII. Kap.), daß die reflexe Kraft unserer perzeptiven Akte weit unter der direkten steht.

184. Es ist mir zuweilen vorgekommen, als wüßten wir vielleicht Dinge, die wir nicht zu wissen glauben, und wüßten andere nicht, von denen wir meinen, daß wir sie wissen. Gewiß ist, daß es viele Ideen giebt, über welche in allen philosophischen Schulen disputirt wurde, ohne daß man ein befriedigendes Resultat erlangt hat, und gleichwohl müssen diese Ideen für unseren Geist hinreichend klar sein, da wir sie alle beständig anwenden, ohne uns je zu irren. Die Philosophen sind noch nicht einig geworden über die Ideen von Raum und Zeit, und gleichwohl bedient sich der unwissendste Mensch dieser Worte, und wendet sie richtig an in allen Fällen, die sich ihm darbieten. Dies scheint zu beweisen, daß die Schwierigkeit nicht in der Idee, sondern in der Erklärung derselben liegt.

185. Man hat bemerkt, daß in der gewöhnlichen Sprache tiefe Wahrheit und Genauigkeit liegt; so daß der Beobachter in Erstaunen geräth, wenn er in die innere Weisheit sich vertieft, die in einer Sprache verborgen ist; so vielfach, so mannichfaltig, so fein sind die Gradationen, in denen der Sinn der Worte sich darbietet. Dies ist nicht die Frucht der Re-

flexion, es ist das Werk der direkt wirkenden Vernunft, die sich der Ideen bedient, ohne über dieselben zu reflektiren.

186. Bei den ideologischen Untersuchungen will man eine Idee von der Idee gewinnen, und man bemerkt nicht, daß, wenn dieses für die Wissenschaft nothwendig ist, man wiederum eine Idee von dieser Idee verlangen und so bis in's Unendliche fortschreiten müßte. Man sollte nicht vergessen, daß, wo es sich um einfache Thatsachen handelt, äußere sowohl wie innere, keine andere Erklärung als ihre Constatirung zulässig ist.

187. Die Ideen-Bilder sind eine Quelle von Irrthum, und wahrscheinlich muß man dasselbe auch von jenen Ideen sagen, die durch Worte erklärt werden können. Das Ideen-Bild verleitet zu dem Glauben, daß es keine anderen Ideen in unserem Geiste gebe, als die sinnlichen Vorstellungen, und anzunehmen, daß jede Idee durch Worte ausgedrückt werden könne, giebt zu dem Irrthum Veranlassung, das Einfache uns zusammengesetzt vorzustellen und dem Wesen zuzuschreiben, was nur der Form entspricht.

188. Eine zusammengesetzte Idee scheint eine Verbindung oder vielmehr eine verkettete Reihe von Ideen zu sein, die entweder gleichzeitig entstehen, oder mit großer Schnelligkeit aufeinander folgen. Unser Verstand bedarf der Worte, um diese Summe zu verbinden und den Faden fest zu halten, mit dem er sie verknüpft; daher kommt es, daß, wenn die Idee einfach ist, das Wort nicht nothwendig wird. Man sagt, das Wort ist nothwendig, um zu denken; vielleicht würde man mit mehr Genauigkeit sprechen, wenn man sagte, es sei nothwendig, um sich zu erinnern.

189. Wenn das Objekt, mit dem wir uns beschäftigen, sich der sinnlichen Anschauung darbietet, haben wir das Wort nicht nöthig. Wenn wir über die rechte Linie, den Winkel, den Triangel reflektiren, so können wir bemerken, daß ihre imaginäre Vorstellung uns genügt, und daß wir diese Objekte nicht nothwendig mit Worten zu verknüpfen brauchen. Dasselbe

findet statt, wenn wir an die Einheit, oder an die Zahlen 2, 3, 4 denken, die wir uns leicht sinnlich vorstellen. Die Nothwendigkeit der Worte beginnt, wenn die Einbildungskraft die Objekte nicht mehr bestimmt darstellen kann und verschiedene Ideen combinirt werden müssen. Wenn wir die Idee eines Polygones von vielen Seiten nicht mit einem Worte verknüpften, so wären wir in der größten Verwirrung und es wäre uns unmöglich, über dasselbe zu discuriren.

190. Da unsere perzeptiven Fähigkeiten ihre Objekte nicht schaffen, sondern darauf beschränkt sind, sie zu combiniren und auf der anderen Seite unsere Perzeption nicht viele zu gleicher Zeit zu erfassen vermag, so folgt, daß die Ausübung unserer Fähigkeiten nothwendig successiv ist, indem als Band der Perzeptionen die Einheit des Bewußtseins dient. Dieses hat, um sich dessen zu versichern, was in ihm vorgeht, kein anderes Mittel, als seine Operationen mit bestimmten Zeichen zu verknüpfen, und hieraus entsteht die Nothwendigkeit der willkührlichen Zeichen. Die Zeichen müssen sinnlich sein, wegen der Beziehungen, welche unsere Intelligenz mit den sensitiven Fähigkeiten verbinden; daher bemerkt man, daß jedes Zeichen, mit dem wir eine Idee verknüpfen, Objekt eines Sinnes sein kann. Die Menge und Verschiedenheit der Ideen und ihrer Combinationen verlangt ein höchst mannichfaltiges und flexibles Zeichen, und das mit dieser Mannichfaltigkeit und Flexibilität gewisse Charaktere verbindet, welche, indem sie es vereinfachen, es leicht im Gedächtniß behalten lassen. Hierin bestehen die Vortheile der Sprache: bei ihrer staunenswerthen Mannichfaltigkeit besitzt sie diese Charaktere in den Wurzelsylben. Die Conjugation eines einzigen Verbum bietet uns eine beträchtliche Zahl sehr verschiedener Ideen dar, deren Behalten überaus schwierig wäre, wenn sie nicht durch irgend ein Band, die Wurzelsylbe nämlich, verknüpft wären (wie z. B. in dem Verbum amare die Sylbe am.) Daher kommt es, daß beim Erlernen einer Sprache die unregelmäßigen Verba uns die größte Mühe machen. Ich möchte die Sprache mit

dem Cataloge einer Bibliothek vergleichen, der um so vollkommener sein wird, je mehr er Einfachheit und Mannichfaltigkeit vereinigt, um mit Genauigkeit die Klassen der Bücher und die Schränke, in denen sie stehen, zu bezeichnen.

191. Aufeinanderfolge der Ideen und Operationen, — das ist der Ursprung der Nothwendigkeit eines Zeichens, das sie in Erinnerung bringt und verknüpft; Beziehung unseres Verstandes zu den sinnlichen Fähigkeiten — dies ist der Grund, warum die Zeichen sinnliche sein müssen; Mannichfaltigkeit und Einfachheit — dies ist das Verdienst der Sprache, als Zeichen der Ideen. (Vergl. I. Buch, XXVII. Kap.)

XXX. Kapitel.

Eingeborene Ideen.

192. Unter den Gegnern der eingebornen Ideen sind sehr große Unterschiede vorhanden. Die Materialisten behaupten, der Mensch empfange Alles durch die Sinne, so daß Alles, was unser Geist besitzt, nichts weiter ist, als das Produkt des Organismus, der sich vervollkommnet hat, wie eine Maschine, die durch den Gebrauch größere Leichtigkeit und Feinheit der Bewegung erwirbt. Sie nehmen nichts in unserem Geiste als vorher existirend an, außer die Fähigkeit, zu empfinden; richtiger würden wir sagen, sie läugnen die Existenz des Geistes und nehmen nur ein körperliches Wesen an, dessen Funktionen in natürlicher Weise dasjenige hervorbringen, was man intellektuelle Entwicklung nennt.

Die Sensualisten, welche der Materie die Fähigkeit, zu denken, nicht beilegten, nahmen ebenfalls keine eingebornen Ideen an; sie gaben wohl die Existenz des Geistes zu, aber legten ihm nur sensitive Fähigkeiten bei; sein ganzes Kapital sollte er aus den Sensationen schöpfen und es konnte nichts anderes sein als umgeformte Sensation.

Die eingebornen Ideen hatten aber noch andere Gegner, welche weder Materialisten noch Sensualisten waren. Dies waren die Scholastiker, welche, während sie einerseits den Grundsatz vertheidigten, daß nichts im Verstande sei, was nicht vorher im Sinne gewesen, andererseits den Materialismus und Sensualismus bekämpften. Der Unterschied zwischen den Scholastikern und den Vertheidigern der eingebornen Ideen wäre vielleicht nicht so groß gewesen, wie man glaubt, wenn die Frage in anderer Weise gestellt worden wäre.

193. Die Scholastiker betrachteten die Ideen als accidentale Formen, so daß ein mit Ideen erfüllter Geist einem mit Figuren bedeckten Tuche verglichen werden konnte. Die Vertheidiger der eingebornen Ideen sagten: „In dem Tuche existiren die Figuren schon vorher; um sie zu sehen, braucht man nur den Schleier aufzuheben, der sie bedeckt.“ Diese Erklärung ist etwas hart; denn sie widerspricht offen der Erfahrung, welche bezeugt: 1) die Nothwendigkeit der Anregung des Verstandes durch die Sensationen; und 2) die intellektuelle Ausarbeitung, die wir beim Denken erfahren, und die uns sagt, daß in uns eine Art von Produktion der Ideen vorgeht.

„Das Tuch ist weiß,“ sagten die Gegner der eingebornen Ideen; „um dies zu erkennen, braucht ihr nur darauf zu achten, wie der Künstler beständig arbeitet, um es mit Figuren zu bedecken.“ Allein, setzte ihre Lehre etwa voraus, daß absolut nichts vor der Erfahrung existire? Nahmen sie an, daß der Mensch das bloße Werk des Unterrichtes und der Erziehung sei? Vertheidigten sie, daß unsere innere Welt nichts Anderes, als eine Reihe von Phänomenen, verursacht durch die Eindrücke, und daß das intellektuelle Gebiet ein anderes hätte sein können, wenn die Eindrücke andere gewesen wären? Gewiß nicht. Sie nahmen an: 1) eine innere Aktivität, welche der sinnlichen Erfahrung sich bediente und durch dieselbe erregt wurde; 2) die Nothwendigkeit der ersten intellektuellen und moralischen Prinzipe; 3) ein inneres Licht, das uns dieselben zeigt, wenn sie sich uns darbieten, und das uns mit unwider-

stehlicher Nothwendigkeit ihnen beistimmen läßt. Die Worte des Psalmisten: „Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine," werden fast auf jeder Seite von ihnen citirt.

194. Der heilige Thomas sagt, daß die ersten Prinzipe, sowohl die speculativen, wie die praktischen, uns nothwendig von Natur mitgetheilt sein mußten: „Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium." (P. 1. q. 79. art. 12.) An einer anderen Stelle sagt er, indem er die Frage aufstellt, ob die Seele die immateriellen Dinge in ihren ewigen Gründen (in rationibus aeternis) erkennt, daß das intellektuelle Licht, welches in uns ist, eine mitgetheilte Ähnlichkeit des unerschaffenen Lichtes sei, in dem die ewigen Gründe enthalten sind. „Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae." (P. 1. q. 84. art. 5.)

195. In diesen Stellen wird ausdrücklich gesagt, daß in uns etwas mehr, als das durch die Erfahrung Erworbene, vorhanden, und hierin stimmen die Scholastiker mit den Vertheidigern der eingebornen Ideen überein. Der Unterschied zwischen beiden besteht vielmehr darin, daß die ersteren das intellektuelle Licht für unzureichend zur Erkenntniß halten, wenn die Formen oder die „species" fehlen, auf denen es erglänzen kann, die letzteren hingegen glauben, daß in diesem Lichte selbst die Ideen enthalten sind; jene unterscheiden das Licht von den Farben, diese lassen die Farben aus dem Lichte selbst entstehen.

196. Die Frage über die eingebornen Ideen, die mit solchem Eifer in den philosophischen Schulen ventilirt worden, würde nicht so große Schwierigkeiten darbieten, wenn sie mit gehöriger Klarheit formulirt würde. Dazu wäre erforderlich, in entsprechender Weise die inneren Phänomene, welche Ideen genannt werden, zu classificiren und den Sinn des Wortes „eingeboren" genau zu bestimmen.

197. Wir haben in unseren früheren Untersuchungen

gefunden, daß in unserem Geiste sinnliche Vorstellungen vorhanden, intellektuelle Verarbeitung derselben (oder geometrische Ideen), rein intellektuelle, intuitive und nicht intuitive Ideen und allgemeine, bestimmte und unbestimmte Ideen. Größerer Deutlichkeit wegen will ich Beispiele für alle diese Fälle anführen. Meine Einbildungskraft stellt sich einen besonderen Triangel vor — dies ist eine sinnliche Vorstellung; der intellektuelle Akt, welcher die Natur des Triangels, im Allgemeinen betrachtet, wahrnimmt — dies ist eine auf das sinnliche Gebiet sich beziehende, oder geometrische Idee; die Erkenntniß eines meiner Verstandes- oder Willensakte — eine reine, intuitive Idee; Intelligenz, Wille, im Allgemeinen erfaßt, — eine allgemeine, bestimmte Idee; Substanz — eine allgemeine, unbestimmte Idee. (Vergl. Kap. XII. und XIII.)

198. Was versteht man unter eingeboren? Das nicht Erzeugte, das, was der Geist besitzt, nicht durch eigene Arbeit, nicht durch von Außen gekommene Eindrücke, sondern durch unmittelbares Geschenk des Urhebers seiner Natur. Das Eingeborne also ist das Gegentheil von dem Erworbenen; zu fragen, ob es eingeborne Ideen gebe, heißt fragen, ob wir, noch ehe wir Eindrücke empfingen und irgend einen Akt ausübten, schon in unserem Geist die Ideen trugen.

199. In keinem Fall kann behauptet werden, daß die sinnlichen Vorstellungen eingeboren sind. Die Erfahrung bezeugt, daß wir ohne die Eindrücke der Organe nicht jene Vorstellungen haben, welche ihnen entsprechen; daß hingegen, wenn jene einmal in entsprechender Weise in Thätigkeit gesetzt sind, wir sie nothwendig erfahren müssen. Dies bezieht sich auf alle Sensationen, seien sie aktuelle oder reproducirte (durch Erinnerung). Diejenigen, welche vertheidigen wollen, daß die sinnlichen Vorstellungen in unserer Seele noch vor allen organischen Eindrücken existiren, behaupten etwas, was sie weder auf Thatsachen der Erfahrung stützen, noch a priori beweisen können.

200. Es ist zu beachten, daß das Argument, das sich

auf die Unmöglichkeit gründet, daß der Körper dem Geist Eindrücke mittheile, nichts zu Gunsten der Meinung beweist, welche wir bekämpfen. Auch wenn das Argument beweisend wäre, würde noch nicht die Nothwendigkeit der eingebornen Ideen folgen; denn man könnte durch das System der occasionalen Ursachen die physische Nichtcommunication des Körpers mit dem Geiste retten, und zu gleicher Zeit vertheidigen, daß die Ideen nicht vorher schon existirten, sondern durch die Gegenwart und die Veranlassung der organischen Affektionen verursacht wurden.

201. Die Ideen, welche sich auf sinnliche Vorstellungen beziehen, scheinen nicht in Formen des Verstandes, sondern in Akten desselben zu bestehen, die sich auf jene Vorstellungen erstrecken. (Vergl. Kap. XX.) Diese Ideen eingeboren nennen, würde der Erfahrung widersprechen, und selbst eine Verkennung ihrer eigenen Natur sein. Jene Akte können nicht ausgeübt werden, wenn ihr Objekt, die sinnliche Vorstellung, fehlt, und diese existirt nicht ohne den Eindruck der körperlichen Organe. Diese Ideen eingeboren nennen, hat also entweder keinen Sinn oder bezeichnet nichts anderes als die Präexistenz der intellektuellen Aktivität, welche entwickelt wird durch die Gegenwart der sinnlichen Anschauungen.

202. Die intuitiven Ideen, welche sich nicht auf die Sensibilität beziehen, wie jene, die wir haben, wenn wir über die Akte des Erkennens und Wollens reflektiren, können ebenfalls nicht eingeboren sein. Was in diesem Falle als Idee dient, ist der Akt des Verstandes oder des Willens selbst, der sich unserer Perzeption im Bewußtsein darbietet; behaupten, diese Ideen seien eingeborne, heißt ebensoviel als sagen, diese Akte existirten vor ihrer Existenz. Auch wenn die Perzeption sich nicht auf die gegenwärtigen, sondern die in der Erinnerung reproducirten Akte bezieht, behält das Argument dieselbe Kraft; denn es kann keine Erinnerung derselben geben, ohne daß sie vorher existirten, und da sie *unsere* Akte sind, so können sie nicht eher existirt haben, als wir sie ausübten.

203. Hieraus folgt, daß keine intuitive Idee eingeboren ist; denn die Intuition setzt ein Objekt voraus, das der perzeptiven Fähigkeit dargeboten wird.

204. Die allgemeinen, bestimmten Ideen sind jene, welche sich auf eine Intuition beziehen; also können sie nicht eher existiren als diese, und da auf der anderen Seite die Intuition nicht möglich ist ohne einen Akt, so folgt, daß diese Ideen nicht eingeboren sein können.

205. Es bleiben endlich noch die allgemeinen, unbestimmten Ideen übrig, d. h. jene, welche für sich allein dem Geiste nichts Existirendes oder Mögliches darbieten. (Vergl. Kap. XXI.) Wenn man den Charakter dieser Ideen genau untersucht, so wird man finden, daß sie nichts anderes sind als Perzeptionen eines Gesichtspunktes der Objekte, unter einer allgemeinen Beziehung betrachtet. Ohne Zweifel ist einer der Charaktere der Intelligenz die Wahrnehmung dieser Gesichtspunkte; aber ebenso gewiß ist es unbegreifbar, warum wir uns diese Ideen als eine Art von vorherexistirenden Formen in unserem Geiste denken sollen, die verschieden sind von den Akten, in denen er seine perzeptive Fähigkeit ausübt. Ich sehe nicht ein, mit welchem Grunde man behaupten kann, diese Ideen seien eingeboren und lägen in unserem Geiste verborgen vor der Entwicklung jeder Aktivität, gleich unausgepackten Bildern in einem Museum, das dem Publikum noch nicht geöffnet ist.

206. Es scheint vielmehr, daß wir, anstatt solchen Hypothesen uns hinzugeben, in unserem Geiste eine eingeborene Aktivität anerkennen müssen, die den Gesetzen unterworfen ist, welche die unendliche Intelligenz, die sie erschaffen, ihr auferlegt hat. Auch wenn man behauptet, daß die Ideen von den perzeptiven Akten verschieden sind, ist keine Nothwendigkeit vorhanden, sie für präexistirend zu halten. Freilich wird es in diesem Falle nöthig sein, in dem Geiste eine Kraft anzunehmen, welche die repräsentativen Species hervorbringt, was wir auch dann nicht vermeiden können, wenn wir die Ideen mit den Perzeptionen identificiren. Dieses sind die Akte,

welche, so zu sagen, aus der Tiefe unserer Seele entspringen, und die, gleich den Blüthen der Pflanze, erscheinen und verschwinden; und so müssen wir in allen Fällen in uns eine Kraft anerkennen, welche, unter den erforderlichen Umständen, hervorbringt, was vorher nicht existirte. Sonst ist es unmöglich, sich eine Vorstellung davon zu machen, was die Aktivität ist.

207. Wenn wir die bisher vorgetragenen Lehren über die eingebornen Ideen zusammenfassen, können wir dieselben in folgender Weise formuliren:

1) Es existiren in uns sensitive Fähigkeiten, welche sich in Folge und durch Veranlassung der organischen Eindrücke entwickeln.

2) Wir empfinden Alles nur mit Unterordnung unter die Gesetze des Organismus.

3) Die inneren sinnlichen Vorstellungen können nicht aus anderen Elementen sich bilden als jenen, welche die Sensationen liefern.

4) Alles, was über die Präexistenz der sinnlichen Vorstellungen, vor den organischen Eindrücken, gesagt worden ist, entbehrt nicht nur jedes Grundes, sondern steht in offenem Widerspruch mit der Erfahrung.

5) Die geometrischen Ideen, oder jene, die sich auf sinnliche Anschauungen beziehen, sind nicht eingeboren; denn es sind die Akte des Verstandes, welcher mit dem von der Sinnlichkeit dargebotenen Material operirt.

6) Die intuitiven Ideen des rein intellektuellen Gebietes sind nicht eingeboren; denn sie sind nichts anderes als die Akte des Verstandes oder Willens, die unserer Perzeption in dem reflexiven Bewußtsein sich darbieten.

7) Die allgemeinen bestimmten Ideen sind nicht eingeboren; denn sie sind die Vorstellung der Intuitionen, in denen sich nothwendig irgend ein Akt ausgeübt hat.

8) Ohne Grund behauptet man, daß die allgemeinen unbestimmten Ideen eingeboren sind; sie scheinen vielmehr

die Fähigkeit zu sein, die Objekte unter einem allgemeinen Gesichtspunkt wahrzunehmen.

9) Was in unserem Geiste Eingebornes vorhanden, ist die sensitive und die intellektuelle Aktivität; allein beide bedürfen, um sich in Bewegung zu setzen, Objekte, welche sie afficiren.

10) Die Entwicklung dieser Aktivität beginnt durch die organischen Affektionen, und obgleich sie weit über die sinnliche Sphäre hinausgeht, bleibt sie stets mehr oder weniger den Bedingungen unterworfen, welche ihr die Vereinigung des Geistes mit dem Körper auferlegt.

11) Die intellektuelle Aktivität hat Bedingungen a priori, welche von der Sensibilität ganz abhängig sind, und die sie auf alle Objekte anwendet, seien die Eindrücke, die sie verursachen, welche sie wollen. Unter diesen Bedingungen nimmt die erste Stelle das Prinzip des Widerspruches ein.

12) In unserer Intelligenz ist also etwas a priori, etwas Absolutes vorhanden, das sich nicht verändern könnte, auch wenn alle Eindrücke, die wir von den Objekten empfangen, sich vollständig änderten, und alle Beziehungen, die wir zu ihnen haben, einen radikalen Wechsel erlitten.

Fünftes Buch.

Idee des Seins.

I. Kapitel.

In unserem Geiste ist die Idee des Seins vorhanden.

1. Unabhängig von den Sensationen, und in einem weit höheren Gebiete als sie, existiren in unserem Geiste Ideen, welche sich auf Alles erstrecken und ein nothwendiges Element jedes Gedankens sind. Diejenige, welche unter ihnen die erste Stelle einnimmt, ist die des Seins oder des Wesens (entis). Wenn die Scholastiker sagten, daß das Objekt des Verstandes das Sein sei („objectum intellectus est ens"), so sprachen sie eine tiefe Wahrheit aus, und bezeichneten eine der gewissesten und wichtigsten ideologischen Thatsachen.

2. Das Sein oder Wesen an sich, abgesehen von jeder Modification, von jeder Bestimmung, in seiner größten Allgemeinheit betrachtet, wird durch unseren Verstand erkannt. Welches auch immer der Ursprung dieser Idee sei, oder die Form, unter der sie sich unserem Verstande darbietet, es ist

gewiß, daß sie existirt. Wir machen beständig von ihr Gebrauch, ohne sie ist es uns fast unmöglich, zu denken. In allen Sprachen findet sich das Verbum sein, der Ausdruck dieser Idee; in allen Reden, auch den einfachsten, findet sich dieser Ausdruck; der Weise wie der Unwissende wendet ihn beständig an, in demselben Sinne, mit derselben Richtigkeit.

Der einzige Unterschied, der bei dem Gebrauche dieser Idee zwischen dem Ungelehrten und dem Philosophen sich bemerklich macht, ist, daß dieser darüber reflektirt und jener nicht; aber die direkte Perzeption ist in beiden dieselbe, ist gleich klar in allen Fällen. „Das ist, das ist nicht; das war, das war nicht; das wird sein, das wird nicht sein; es ist etwas da, es ist nichts da; es war etwas vorhanden, es war nicht vorhanden; es wird da sein, es wird nicht da sein." — Alles dies sind Anwendungen der Idee des Seins, Anwendungen, welche Alle machen, ohne einen Schatten von Dunkelheit, mit vollkommenem Verständniß des Sinnes der Worte und folglich im Besitz der Idee, welche ihnen entspricht. Die Schwierigkeit, wenn eine vorhanden ist, beginnt beim reflexen Akte, bei der Perzeption nicht des Seins, sondern der Idee des Seins. Was den direkten Akt betrifft, so ist der klarste Begriff vorhanden, der nichts zu wünschen übrig läßt.

3. Was die Erfahrung auf solche Weise uns lehrt, kann auch durch entscheidende Gründe bewiesen werden. Alle Philosophen stimmen überein, daß das Prinzip des Widerspruches durch sich selbst evident ist, für alle Menschen, ohne einer Erklärung zu bedürfen, indem das Verständniß des Sinnes der Worte hinreicht. Dies könnte nicht der Fall sein, wenn nicht alle Menschen die Idee des Seins hätten. Das Prinzip sagt: „Es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei." Hier wird von nichts Bestimmtem gesprochen, weder von Körpern, noch vom Geist, weder von Substanzen, noch von Accidenzen, weder vom Endlichen, noch vom Unendlichen; sondern nur vom Sein, von einer Sache in ihrer größten Allgemeinheit, sei sie, was immer sie wolle; und

hiervon wird behauptet, daß es nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein könne. Wenn wir nicht die Idee des Seins hätten, wäre das Prinzip bedeutungslos; der Widerspruch ist nicht denkbar, wenn keine Idee von den Extremen vorhanden ist, die sich widersprechen, die Extreme sind aber hier Sein und Nichtsein.

4. Dasselbe erhellt bei dem anderen Prinzip, das dem des Widerspruches sehr ähnlich, wenn nicht mit ihm identisch ist: „Jede Sache ist entweder, oder ist nicht." Auch hier spricht man vom Sein in seiner größten Unbestimmtheit, bloß als Sein, und sonst als nichts betrachtet; wenn die Idee des Seins fehlt, ist das Axiom sinnlos.

5. Das Prinzip des Descartes: „Ich denke, also bin ich," schließt ebenfalls die Idee des Seins ein: „Ich bin." Derselbe Philosoph stützt sich bei der Erklärung desselben darauf, daß, was nicht ist, nicht handeln kann; also gehört die Idee des Seins nicht bloß zum Prinzip des Descartes, sondern auch zum Fundament, worauf er es stützt.

6. Mag man zur Basis unserer Erkenntnisse den inneren Sinn machen, oder die Evidenz vorziehen, mit der eine Idee in der anderen enthalten ist, immer ist es nothwendig, als erstes Element die Idee des Seins zu nehmen; man muß nothwendig voraussetzen, daß der Verstand ist, um denken zu können; daß der Gedanke ist, um mit ihm sich beschäftigen zu können; daß unsere Sensationen, unsere Empfindungen, die Operationen und Affektionen unserer Seele sind, um ihre Ursachen, ihren Ursprung erforschen, ihre Natur untersuchen zu können; daß wir selbst endlich sind, daß das Ich ist, um irgend einen Schritt in irgend einer Richtung machen zu können.

Also existirt die Idee des Seins in unserem Verstande und ist ein unerläßliches Element für alle intellektuellen Akte.

II. Kapitel.

Einfachheit und Unbestimmtheit der Idee des Seins.

7. Es läßt sich nichts Einfacheres denken, als die Idee des Seins. Es ist unmöglich, sie aus anderen Elementen zusammenzusetzen. Sie läßt nichts Bestimmtes zu, denn sie ist an sich absolut unbestimmt. Von dem Augenblick, wo man irgend eine Bestimmung mit ihr verbindet, wird sie in gewisser Weise vernichtet; es ist nicht mehr die Idee des Seins, sondern des So-Seins; eine angewendete Idee, nicht die des Seins selbst in seiner ganzen Allgemeinheit.

8. Wie sollen wir verständlich machen, was wir durch das Wort sein oder Wesen ausdrücken? Wir müssen sagen, daß wir Alles darunter verstehen, auch die verschiedensten, widersprechendsten Dinge, daß keine Besonderheit nothwendig, noch auch irgend eine hinderlich ist, um unter dieser Bezeichnung begriffen zu werden. Alles, wodurch mit der Idee des Seins irgend eine Bestimmung verbunden würde, würde in sie ein fremdes Element bringen, das ihr in keiner Weise zugehört, das sie als zufälliger Umstand begleiten, aber niemals mit ihr combinirt werden kann, ohne ihr zu nehmen, was sie ist. Man combinire mit der Idee des Seins die der Subsistenz und man hat nicht mehr die reine Idee des Seins, sondern die der Substanz.

9. Die Idee des Seins ist also eine vollkommen einfache Idee, die nicht in andere Elemente aufgelöst werden kann, und die daher nicht aus dem Wort, als aus der erregenden Ursache, entstehen kann.

Wenn man uns z. B. frägt, was wir unter Substanz, Modification, Ursache, Wirkung verstehen, so erklären wir es, indem wir mit der Idee des Seins die der Subsistenz oder der Inhärenz, die der hervorbringenden Kraft oder der hervor-

gebrachten Sache vereinigen; aber das Sein können wir unmöglich auf andere Weise, als durch sich selbst erklären. Wir werden die Worte: etwas, eine Sache, das, was ist, die Realität u. s. w. anwenden, aber alles dies bezeichnet dasselbe; es sind Anstrengungen, die wir machen, um in dem Geiste des Anderen die Idee zu erregen, die wir in dem unseren schauen. Wenn wir andere Erklärungen geben wollen, indem wir sagen, die Idee, welche dem Worte sein entspricht, sei auf Alles anwendbar, und die verschiedenen Klassen von Wesen aufzählen und sie auf alle diese anwenden, so zeigen wir nur den Gebrauch der Idee, die Anwendungen, deren sie fähig ist; aber wir lösen sie nicht auf. Wir zeigen, daß in Allem etwas ist, was ihr entspricht, aber dieses Etwas erklären wir nicht, wir bezeichnen es nur.

10. Hieraus folgt, daß die Idee des Seins für uns nicht intuitiv ist; denn eben durch ihre Unbestimmtheit wird sie unfähig, unserer Perzeption ein bestimmtes Objekt darzubieten.

III. Kapitel.

Das substantive und das copulative Sein.

11. Um diesen Gegenstand tiefer zu erfassen, muß man unterscheiden zwischen der absoluten und relativen Idee des Seins, d. h. zwischen dem, was durch das Zeitwort sein ausgedrückt wird, wenn es die Realität, die einfache Existenz, und wenn es die Vereinigung eines Prädikates mit einem Subjekte bezeichnet. Der verschiedene Sinn des Wortes „ist" springt in die Augen bei folgenden zwei Sätzen: „Petrus ist," und: „Petrus ist gut." In dem ersteren bezeichnet das Wort ist die Realität des Petrus oder seine Existenz; in dem zweiten drückt es die Vereinigung des Prädikates gut mit dem Subjekte Petrus aus. Im ersteren Falle wird das Wort sein substantiv, im letzteren copulativ genommen. Substantiv drückt

es einfach die Existenz aus, copulativ eine Bestimmung, eine Art der Existenz. Der Tisch ist, bezeichnet die einfache Existenz des Tisches; der Tisch ist hoch, drückt eine Art des Seins, die Höhe, aus.

12. Das rein substantive Sein findet sich nur in dem einzigen Satze: das Sein ist, oder: was ist, ist; denn in allen anderen ist im Subjekte selbst irgend ein Prädikat enthalten, das eine Art und Weise bestimmt. Wenn wir sagen: der Tisch ist, so ist zwar das direkte Prädikat des Satzes die Existenz, die durch das Wort ist ausgedrückt wird; gleichwohl ist in dem Subjekte: der Tisch, schon eine Bestimmung des Seins enthalten, von dem wir sprechen, d. h. eines Seins, das ein Tisch ist. Es ist mithin vollkommen wahr, daß das Verbum sein in seiner rein substantiven Bedeutung nur in dem einzigen Satze: das Sein ist, vorkommt. Dieser Satz ist ein vollkommen identischer, absolut nothwendiger, absolut convertibler, d. h. das Prädikat kann von allen Subjekten und das Subjekt von allen Prädikaten behauptet werden. Sprechen wir den Satz in einer anderen Form aus, so erhalten wir: das Sein ist existirend; und man kann sagen: alles Sein ist existirend, und im Gegentheil: das Existirende ist Sein, und: alles Existirende ist Sein.

13. Wenn man mir einwendet, das mögliche Sein sei nicht existirend, so bemerke ich, daß das rein mögliche Sein kein Sein im strengen Sinne des Wortes ist, und daß es in der Weise, wie es ein Sein ist, im Gebiet der Möglichkeit, auch existirend ist. Doch da wir hiervon weiter unten zu handeln haben, gehen wir über zu den Sätzen, wo das Sein copulativ ist. Der Tisch ist, heißt so viel als: der Tisch ist existirend. Es ist wahr, daß jeder wirkliche Tisch existirend ist, denn wirklich ist dasselbe wie existirend; und so könnte man in gewissem Sinne sagen, der Satz gliche dem anderen: alles Sein ist. Aber es springt sofort ein Unterschied in die Augen, der nämlich, daß in der Idee des Tisches nicht noth=

wendig die der Existenz enthalten ist; denn wir können uns einen Tisch denken, der nicht existirt, aber nicht ein Sein als solches ohne Existenz, d. h. ein Sein das kein Sein wäre. In jedem Fall findet man zwischen den beiden Sätzen noch einen anderen bedeutenden Unterschied; in dem ersten kann das Subjekt von allen Prädikaten behauptet werden, alles Existirende ist Sein; es ist aber evident, daß man nicht sagen kann: alles Existirende ist ein Tisch.

14. Der Grund davon liegt darin, daß der Satz: das Sein ist, ein absolut identischer ist, der Ausdruck eines reinen Begriffes, in die Form eines Satzes gebracht; die Termini also, die zu Extremen dienen, können ohne Unterschied für einander gesetzt werden: das Sein ist; was ist, ist Sein; das Sein ist existirend; das Existirende ist Sein. In den anderen Sätzen aber werden verschiedene Gebiete von Ideen combinirt, und obgleich die allgemeine Idee des Seins auf Alles anwendbar ist, so folgt doch, da diese Idee wesentlich unbestimmt ist, nicht, daß eine der Sachen, denen die allgemeine Idee zukommt, sich mit der anderen identificire, welche ebenfalls in der allgemeinen Idee enthalten ist. Daß jedem existirenden Tische das Sein zukommt, hat nicht zur Folge, daß jedes Sein ein Tisch ist.

15. Das copulative Sein wird ohne das substantive angewendet; wenn wir z. B. sagen: die Ellipse ist eine Curve, so sehen wir davon ab, ob eine Ellipse existirt oder nicht, und der Satz wäre wahr, auch wenn keine Ellipse in der Welt existirte. Der Grund liegt darin, daß das Wort sein, wenn es copulativ ist, die Beziehung zweier Ideen bezeichnet.

16. Diese Beziehung ist die der Identität, und es genügt nicht die bloße Vereinigung beider, damit ein Prädikat von einem Subjekte behauptet werden könne. Der Kopf ist mit dem Menschen vereinigt, und man kann nicht sagen: „Der Mensch ist sein Kopf;“ die Sensibilität ist in dem Menschen mit der Vernunft vereinigt, und man kann nicht sagen: „Die Sensibilität

ist die Vernunft;“ die weiße Farbe ist mit der Wand vereinigt und man kann nicht sagen: „Die Wand ist die weiße Farbe.“

Die Behauptung eines Prädikates drückt also die Beziehung der Identität aus; wenn mithin diese Identität in Bezug auf das Prädikat nicht in abstracto existirt, so drückt man es in concreto aus, um in dasselbe etwas hineinzulegen, was die Identität in sich schließt. Der Satz: die Wand ist die weiße Farbe, ist falsch, weil Identität behauptet wird, welche nicht existirt; aber der Satz: die Wand ist weiß, ist wahr, weil weiß etwas bezeichnet, was die weiße Farbe hat und die Wand wirklich etwas ist, was die weiße Farbe hat, mithin in der That Identität vorhanden ist. (Vergl. I. Buch, Kap. XXVI., XXVII. und XXVIII.)

17. In jedem affirmativen Satze identificirt sich daher das Prädikat mit dem Subjekte. Wir behaupten also, wenn wir die Identität wahrnehmen. Das Urtheil ist folglich die Wahrnehmung der Identität selbst. Ich läugne nicht, daß in dem, was wir Zustimmung nennen, zuweilen etwas mehr als die bloße Wahrnehmung der Identität vorhanden; aber ich sehe nicht ein, wie wir, wenn wir dieselbe evident sehen, noch etwas mehr brauchen, um unsere Zustimmung zu geben. Das Wort Zustimmung, assensus, Adhäsion des Verstandes, scheint eine Art Metapher zu sein, wie wenn der Verstand der Wahrheit anhinge, sich mit ihr vereinigte, wenn sie sich ihm darbietet; aber ich zweifle sehr, ob rücksichtlich des Evidenten im Grunde noch etwas anderes, als die bloße Wahrnehmung der Identität vorhanden.

18. Hieraus folgt, daß, wenn denselben Worten genau dieselben Ideen entsprächen und auf dieselbe Weise, die Opposition und die Verschiedenheit der Urtheile unmöglich wäre. Wenn also diese Verschiedenheit oder Opposition vorhanden ist, ist auch stets Discrepanz in den Ideen vorhanden.

19. Wir begreifen die Wesenheiten der Sachen, und discuriren über dieselben, abgesehen davon, ob sie existiren oder nicht; und selbst bei der ausdrücklichen Annahme, daß sie nicht

existiren; d. h. wir begreifen Beziehungen zwischen den Prädikaten und den Subjekten, ohne die Existenz der Subjekte und der Prädikate. Und da alle zufälligen Wesen sein und auch nicht sein können, da sogar ein Augenblick bezeichnet werden kann, in dem sie zu sein angefangen haben, so folgt, daß die Wissenschaft, oder die Erkenntniß der Natur und der Beziehungen der Wesen, gegründet auf gewisse und evidente Prinzipe, nichts Zufälliges, insofern es existirt, zum Objekt hat. Es ist also eine unendliche Welt von Wahrheiten außerhalb der zufälligen Realität vorhanden.

Wenn man hierüber nachdenkt, so erkennt man, daß außerhalb der zufälligen Welt ein nothwendiges Wesen vorhanden sein muß, auf welches jene nothwendige Wahrheit sich gründet, die das Objekt der Wissenschaft ist. Diese kann nicht das Nichts zum Objekt haben; die zufälligen Wesen aber sind, abgesehen von ihrer Existenz, das reine Nichts. Weder Wesenheit, noch Eigenschaften, noch Beziehungen haben in demjenigen statt, was das reine Nichts ist; also ist etwas Nothwendiges vorhanden, worauf sich die nothwendige Wahrheit dieser Naturen, Eigenschaften und Beziehungen stützt, die der Verstand in den zufälligen Wesen selbst begreift. Also existirt Gott, und ihn läugnen, heißt die Wissenschaft in eine reine Illusion verwandeln. Die Communität der menschlichen Vernunft hat uns einen Beweis dieser Wahrheit geliefert; die Nothwendigkeit der menschlichen Wissenschaft liefert uns einen zweiten und bestättigt den ersten. (Vergl. IV. Buch. XXIII. bis XXVII. Kap.)

20. In jedem nothwendigen Satze, in welchem nicht das substantive, sondern das relative Sein behauptet oder geläugnet wird, wie z. B.: Alle Durchmesser eines Kreises sind gleich, ist ein bedingter Satz mitenthalten. Jener Satz heißt so viel, wie der andere: Wenn ein Kreis existirt, dann sind alle seine Durchmesser gleich. In der That: wenn kein Kreis existirt, dann giebt es weder Durchmesser, noch Gleichheit, noch irgend

etwas; das Nichts hat keine Eigenschaft; in Allem also, was behauptet wird, ist die Bedingung der Existenz mitverstanden.

21. In den allgemeinen Sätzen wird die gedachte Verknüpfung zweier Objekte behauptet; man muß jedoch beachten, daß, wenn man auch zu sagen pflegt, die Verknüpfung zweier Ideen werde behauptet, dies nicht ganz genau ist. Wenn ich behaupte, daß alle Durchmesser eines Kreises gleich sind, so meine ich nicht bloß, daß es so in meinen Ideen sei, daß ich es so auffasse, sondern daß es in der That, auch in der Wirklichkeit außerhalb meines Verstandes so sei, abgesehen von meinen Ideen, und selbst von meiner Existenz. Mein Verstand sieht also eine Beziehung, eine Verknüpfung in den Objekten, und behauptet, daß, sobald diese existiren, auch in Wirklichkeit die Verknüpfung existiren werde, wenn nur die Bedingungen erfüllt werden, unter denen das Objekt gedacht ist.

IV. Kapitel.

Das Sein, welches Objekt des Verstandes ist, ist nicht das Mögliche, insofern es möglich ist.

22. Ein wichtiger Punkt in Betreff der Idee des Seins bleibt uns noch aufzuhellen, ob nämlich diese Idee das wirkliche oder das mögliche Sein zum Objekt habe. Die Scholastiker sagten, das Objekt des Verstandes sei das Sein, und nicht ohne Grund; denn eines der Dinge, die wir mit der größten Klarheit begreifen und die am meisten fundamental in unseren Ideen sind, ist die Idee des Seins, die in gewisser Weise alle anderen in sich schließt. Da aber das Sein sich in aktuales und mögliches unterscheidet, so entsteht hier der Zweifel, auf welche dieser beiden Kategorien die Idee des Seins, das Hauptobjekt unseres Verstandes, anwendbar sei.

23. Rosmini behauptet (Nuovo saggio sull' origine delle idee), daß die Form und das Licht unseres Verstandes und der Ursprung aller unserer Ideen in der des Seins

enthalten sei, und zwar nicht des wirklichen, sondern des möglichen. „Die einfache Idee des Seins," sagt er, „ist nicht Perzeption irgend einer existirenden Sache, sondern Intuition einer möglichen Sache, ist nichts weiter, als die Idee der Möglichkeit der Sache." (5 Abschn. 1. Theil. Kap. 3. Art. 1. §. 2.)

Ich zweifle sehr an der Wahrheit dieser Behauptung, und es scheint mir, daß hier Verwirrung der Begriffe vorhanden. Ehe man die Idee der Möglichkeit in die des Seins hineinbringen konnte, war es nöthig, uns die Möglichkeit selbst zu definiren. Versuchen wir es, diese Definition zu geben; sie wird viel zur Aufhellung des Übrigen beitragen.

24. Was ist die Möglichkeit? Die Idee der Möglichkeit, abgesehen von ihren Classificationen, bietet uns eine allgemeine Idee der Nicht-Repugnanz, der Nicht-Ausschließung zweier Sachen unter einander dar, wie die Idee der Unmöglichkeit eben diese Repugnanz, diese Ausschließung uns zeigt. Der Triangel kann nicht ein Kreis sein. Der Triangel kann gleichseitig sein. Im ersten Falle behaupten wir die gegenseitige Repugnanz der Ideen Kreis und Triangel; im zweiten die Nicht-Repugnanz, daß ein Triangel drei gleiche Seiten habe. Wenn man genau zusieht, so wird in diesen Fällen weder vom Triangel noch vom Kreise in Rücksicht auf ihre Existenz gesprochen, und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit bezieht sich auf die Repugnanz ihrer Wesenheiten selbst, abgesehen davon, ob sie existiren oder nicht, obgleich die ideale Unmöglichkeit auch die reale mit sich bringt.

25. Da überall, wo die Unmöglichkeit behauptet wird, auch die Repugnanz behauptet wird und es keine Repugnanz einer Sache mit sich selbst giebt, so folgt, daß die Unmöglichkeit nur denkbar ist, wenn zwei oder mehrere Ideen verglichen werden. Auf der anderen Seite ist, wenn keine Repugnanz da ist, auch Möglichkeit vorhanden; also kann uns keine einfache Idee, für sich allein, ein unmögliches Objekt darbieten. Das

Objekt jeder einfachen Idee ist also immer möglich, d. h. nicht repugnant.

26. Die innerlich unmöglichen Dinge sind jene, die das Sein und das Nichtsein zugleich einschließen; deßhalb werden sie widersprechende (contradictorische) genannt. Wenn sich uns ein Absurdum von dieser Natur darbietet, so erinnern wir uns sogleich an das Prinzip des Widerspruches; wir sagen: „Dies kann nicht sein, denn es wäre und wäre auch nicht zu gleicher Zeit." Warum ist ein kreisförmiger Triangel unmöglich? Weil er zu gleicher Zeit ein Triangel und kein Triangel wäre.

Zu der Idee der Unmöglichkeit gehört also die des Nichtseins; ohne diese ist keine Ausschließung des Seins vorhanden und folglich weder Widerspruch, noch Unmöglichkeit.

27. Die Möglichkeit kann in zweifacher Weise verstanden werden: 1) insofern sie nichts weiter bezeichnet, als die einfache Nicht-Repugnanz, und dann ist möglich nicht bloß dasjenige, was nicht existirt, sondern überhaupt Alles, was keinen Widerspruch einschließt, auch das Existirende, Aktuale; 2) insofern sie die Nicht-Repugnanz bezeichnet, verbunden mit der Idee des Nicht-Verwirklichtseins, und dann wird sie nur auf jene Dinge angewendet, die nicht existiren. Das Mögliche im ersteren Sinne steht dem Unmöglichen entgegen; im letzteren Sinne dem Existirenden, doch mit Einschluß der Bedingung der Nicht-Repugnanz. Die Möglichkeit im ersteren Falle wird schlechtweg mit diesem Namen bezeichnet; im letzteren nennt man sie reine Möglichkeit.

Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich, daß die Idee der Möglichkeit etwas hinzufügt zu der des Seins, d. h. die Nicht-Repugnanz, die Nicht-Ausschließung, und wenn es sich um die reine Möglichkeit handelt, kommt außerdem noch die Nicht-Existenz des möglichen Seins hinzu.

28. Wenn der Verstand das Sein an sich wahrnimmt, so kann er nicht betrachten, ob Repugnanz oder nicht vorhanden sei. Diese wird bei der Vergleichung entdeckt, und die Idee des Seins an sich ist einfach, schließt keine vergleichbaren

Termini ein. Die Idee des Seins kann nur dann Repugnanz finden, wenn sie auf eine bestimmte Sache angewendet wird, auf eine Wesenheit, in welcher contradictorische Bedingungen fingirt werden; so wird es in dem Falle sein, wenn man das Sein auf einen kreisförmigen Triangel anwenden will.

29. Die Idee des Seins an sich ist so weit davon entfernt, von der Idee der Existenz abzusehen, daß sie im Gegentheil die Idee der Existenz selbst ist. Wenn wir das Sein in seiner ganzen Abstraktion auffassen, so denken wir nichts Anderes als das Existiren; diese beiden Worte bezeichnen eine und dieselbe Idee.

30. In den bestimmten Dingen kann ich die Wesenheit ohne die Existenz denken; so kann ich sehr gut alle nur denkbaren geometrischen Figuren betrachten, ihre Eigenschaften und Beziehungen untersuchen, abgesehen davon, ob sie existiren, oder nicht; aber die Idee des Seins würde ich, da sie absolut unbestimmt ist, wenn ich sie von der Existenz abstrahirte, von sich selbst abstrahiren, sie vernichten.

Ich möchte wissen, was der Idee des Seins im Allgemeinen entspricht, abgesehen davon, daß es existirt. Wenn ich, nachdem ich von allen Bestimmungen abgesehen habe, auch vom Sein selbst absehe, was bleibt mir noch? Es bleibt, wird man sagen, eine Sache, die sein kann. Was heißt eine S a ch e? Vorausgesetzt, daß wir von allem Bestimmten absehen, kann S a ch e nur ein Wesen, ein Sein bedeuten; es würde also folgen, daß eine Sache, die sein kann, gleich wäre einem Sein, das sein kann. Nun wohl, wenn man von einem Sein spricht, das sein kann, handelt es sich dann einfach um die nicht reine Möglichkeit? Dann sieht man nicht von der Existenz ab und stößt die Voraussetzung um. Handelt es sich um die r e i n e M ö g l i ch k e i t? Dann wird die Existenz geläugnet und der Satz heißt soviel als der andere: ein Sein, das nicht ist, das aber keine Repugnanz einschließt. Sehen wir, was dieser Ausdruck bezeichnet: „Ein Sein, das nicht ist." Was bedeutet das Subjekt: ein Sein? Eine Sache, oder das, was ist. Was bedeutet eine Sache? ein Sein; denn es wird von allem

Bestimmten abgesehen. Also das Subjekt des Satzes bezeichnet nichts, oder der Satz ist absurd; denn er heißt so viel, als der andere: „Eine Sache, die ist, welche nicht ist, die aber keine Repugnanz einschließt."

31. Der Ursprung des Irrthums, den wir bekämpfen, liegt darin, daß auf die Idee des Seins selbst angewendet wird, was nur den Sachen zukommt, die etwas bestimmtes, ohne die Existenz Denkbares sind. Das reine Sein, in seiner ganzen Abstraktion, ist nicht denkbar ohne aktuales Sein, es ist die Existenz selbst.

32. Auch die reine Möglichkeit bezeichnet nichts, außer in Beziehung zur Existenz. Was heißt möglich sein, wenn nicht: verwirklicht werden können, existiren können? Also ist die Idee des Seins unabhängig von der Idee der Möglichkeit und diese ist nur anwendbar mit Beziehung auf jene.

33. Die Idee des Seins also ist die Idee der Existenz, der Verwirklichung selbst. Wenn wir das reine Sein denken, ohne Beimischung, ohne Modification, in sich selbst subsistirend, dann denken wir das Unendliche, denken Gott; wenn wir die Idee des Seins betrachten, als mitgetheilte, auf zufällige Weise, mit Anwendung auf die endlichen Dinge, dann denken wir die Aktualität oder die Verwirklichung derselben.

34. Wenn wir die Idee des Seins auf die Dinge anwenden, dann wollen wir nicht die der Möglichkeit, sondern die der Realität auf sie anwenden. Wenn ich sage: der Tisch ist, so behaupte ich von dem Subjekte Tisch das Prädikat, das in der Idee des Seins enthalten ist, und gleichwohl will ich nicht sagen, der Tisch ist möglich, sondern er existirt in Wirklichkeit.

35. Noch mehr: die Idee des Seins schließt die des Nichtseins aus; wenn also die Idee des Seins sich nur auf das Mögliche bezöge, so würde sie die des Nichtseins nicht ausschließen; die Möglichkeit ist also nicht in der bloßen Idee des Seins enthalten und diese Idee drückt nichts Anderes aus als die Existenz, die Realität.

V. Kapitel.

Lösung einer Schwierigkeit.

36. Was bezeichnet also die Idee des rein möglichen Seins? Wenn ich behaupte, daß das Objekt der Idee des Seins die Realität ist, so scheint es, daß die beiden Ideen, Sein und das rein Mögliche, contradictorisch sind; die Realität ist nicht rein möglich, denn wenn sie rein möglich ist, existirt sie nicht, und wenn sie nicht existirt, ist sie nicht Realität. Prüfen wir diese Schwierigkeit, indem wir den Ursprung der Idee der reinen Möglichkeit erforschen.

37. Da wir von zufälligen Wesen umgeben sind und selbst zu ihnen gehören, so sind wir fortwährend Zeugen von der Vernichtung der einen und der Entstehung der anderen, d. h. von dem Übergange des Seins zum Nichtsein und des Nichtseins zum Sein. Das innerste Bewußtsein sagt uns, daß wir diesen Übergang des Nichtseins zum Sein selbst erfahren haben; alle unsere Erinnerungen beschränken sich auf einen sehr kurzen Zeitraum, vor welchem die Welt schon existirte. Die Vernunft also, die Erfahrung und der innere Sinn offenbaren uns, daß es Objekte giebt, welche sind und dann verschwinden, und andere, welche vorher nicht waren und später erscheinen. In den Dingen, welche diesen Wechsel erfahren, sehen wir Eigenschaften und Beziehungen, welche zu einer gewissen Combination unserer Ideen Veranlassung geben, einer Combination, welche besteht, mögen nun die Objekte, worauf sie sich beziehen, existiren oder aufhören, zu existiren. Auf diese Weise erfassen wir die allgemeine Idee der Dinge, welche, obgleich sie nicht sind, doch sein können; aber das Subjekt: Dinge bezeichnet nicht das Sein, sondern im Allgemeinen endliche, bestimmte Objekte.

38. Auf diese Weise ist die Schwierigkeit gelöst. Das rein mögliche Sein, wie wir es in der oben erklärten Weise

auffassen, schließt keinen Widerspruch in sich. Es bezeichnet nicht: „eine Realität, welche keine Realität ist,“ sondern ein Objekt, oder eine Sache, eine endliche, bestimmte, deren Idee wir haben, obgleich sie nicht existirt, deren Existenz aber keinen Widerspruch oder eine Repugnanz mit irgend einer der in ihrer Idee enthaltenen Bedingungen einschließt. Zu sagen also, es sei etwas rein möglich, ist, wenn es in dieser Weise erklärt wird, nur die Verallgemeinerung folgender oder ähnlicher Sätze: Ein Tisch, welcher nicht ist, ist möglich. Was wollen wir damit sagen? Daß in der Idee des Tisches nichts enthalten ist, was seiner Existenz widerspräche; das rein mögliche Sein bedeutet demgemäß ebenfalls nichts weiter als, daß wir viele Ideen von endlichen Dingen haben, denen die Existenz nicht widerstreitet. Der Ausdruck bezieht sich auf bestimmte Sachen, die von uns erfaßt werden, abgesehen in diesem Falle, ob es diese oder jene Wesenheit sei, von der wir sprechen, und alle eingeschlossen, welche keine Repugnanz darbieten.

39. Man wird mir entgegnen, daß dann ein unendliches, nicht existirendes Wesen eine widersprechende Sache sei. Ich lasse dies ohne Schwierigkeit gelten. Wenn ein unendliches Wesen nicht existirt, so ist es absurd, und wenn wir bei Vergleichung der beiden Ideen Unendlichkeit und Nicht-Existenz die Repugnanz nicht mit voller Klarheit sehen, so kommt dies daher, daß wir nicht vollkommen begreifen, was die Unendlichkeit ist. Nur aus diesem Grunde hat jener Beweis der Existenz Gottes Schwierigkeiten gemacht, der sich einfach auf seine Idee gründet. Es ist aber gewiß, daß, wenn das unendliche Wesen nicht existirte, es unmöglich wäre. Unmöglich ist das, was nicht existiren kann; und es könnte nicht existiren, wenn es nicht schon existirte. Diese Existenz könnte ihm nicht von einem Anderen kommen, denn das Unendliche kann nicht hervorgebracht sein; noch auch von sich selbst, denn es existirte noch nicht. Wir stellen uns freilich das Unendliche in seiner Wesenheit vor, abgesehen von seiner Existenz; aber ich wiederhole, daß dieses Absehen uns nur möglich ist, weil wir die Unendlichkeit

nicht vollkommen begreifen: wenn wir sie begriffen, würden wir die Repugnanz der Termini: Unendlichkeit und Nicht-Existenz mit solcher Klarheit sehen wie die von Triangel und Kreis.

VI. Kapitel.

In welchem Sinne die Idee des Seins die Form des Verstandes genannt wird.

40. Wenn man behauptet, das Sein sei das Objekt des Verstandes, so entsteht die Frage, ob dies bezeichnen soll, daß die Idee des Seins die allgemeine Form aller Begriffe sei, oder ob man nur sagen will, daß Alles, was der Verstand erfaßt, Sein ist, oder mit anderen Worten: ob die Qualität des Objektes dem Sein, insofern es Sein ist, beigelegt wird, so daß die Objekte nur unter dieser Form denkbar sind, oder vielmehr, ob nur bezeichnet wird, daß die Qualität des Seins Allem zukommt, was der Verstand begreift. Im ersten Falle würde der Satz reduplicativ genommen und so viel bedeuten, als: „Der Verstand begreift nichts, außer insofern es Sein ist," im letzteren würde er formell genommen, und dem Satze gleichkommen: „Alles, was der Verstand begreift, ist Sein."

41. Ich glaube, daß man nicht sagen kann, das Objekt des Verstandes sei nur das Sein, insofern es Sein ist, so daß die Idee des Seins die einzige Form wäre, die der Verstand begreift; wohl aber, daß diese Form eine wesentliche Bedingung für jede Perzeption.

42. Daß die Idee des Seins nicht die einzige vom Verstande begriffene Form ist, sieht man klar ein, wenn man betrachtet, daß diese Idee an sich keine Bestimmung, keine Verschiedenheit einschließt, und nicht mehr bezeichnet als das Sein in seiner ganzen Abstraktion. Wenn also der Verstand in den Objekten nichts anderes als diese Idee wahrnähme, so würde er ihre Unterschiede nicht erkennen, seine Perzeption würde über dasjenige nicht hinausgehen, was allen gemeinsam ist: das Sein.

43. Wenn man sagt, daß diese wahrgenommenen Unterschiede Arten des Seins, Modificationen des in der allgemeinen Idee Vorgestellten, sind, so giebt man schon zu, daß das Sein an sich nicht die einzige wahrgenommene Form ist; denn die Modification, die Art des Seins, fügt schon etwas zu der Idee des Seins hinzu. Der rechtwinklige Triangel ist eine Art des Triangels, seine Idee eine Modification der allgemeinen Idee, und Niemand wird sagen, daß die Idee des rechtwinkligen nicht etwas zu der des Triangels hinzufügt, daß beide eine und dieselbe Sache sind. Dasselbe findet statt rücksichtlich der Idee des Seins und ihrer Modificationen.

44. Wir haben bereits gesehen, daß die unbestimmten Ideen für sich allein uns nicht zu positiven Erkenntnissen führen und gewiß verdient keine jenen Namen noch mehr, als die des Seins. Wenn sich unser Verstand auf sie allein beschränkte, so wäre die Wahrnehmung nur ein vager Begriff, unfähig jeder Combination.

45. Die Negation selbst, die, wie wir weiter unten sehen werden, von uns erkannt wird, könnte es nicht werden, wenn wir annähmen, daß der Verstand nichts begreift, als nur insofern es Sein ist; in diesem Falle würde uns die nothwendige Bedingung jeder Erkenntniß fehlen, das Prinzip des Widerspruches.

46. Diese Gründe genügen, um außer allen Zweifel zu stellen, was ich zu zeigen beabsichtigte; allein da dieser Punkt in der innigsten Beziehung zu dem transcendentalsten Theile der Logik und Metaphysik steht, will ich ihn im folgenden Kapitel noch ausführlicher erörtern.

VII. Kapitel.

Jede Wissenschaft gründet sich auf das Postulat der Existenz.

47. Ich habe gesagt, die Idee des Seins sei nicht die einzige wahrgenommene Form, wohl aber eine für jede Perzeption nothwendige Form. Hiermit will ich aber nicht andeuten, daß wir nur das aktuell Existirende wahrnehmen können, sondern daß die Existenz wenigstens als eine Bedingung zu allem Wahrgenommenen gehört. Ich will mich noch deutlicher erklären. Wenn wir einfach ein Objekt wahrnehmen, ohne irgend etwas von ihm zu behaupten, so stellt es sich uns stets als eine Realität dar. Unsere Idee bezeichnet uns etwas, und außerhalb der Realität ist nichts vorhanden. Selbst die Perzeption der wesentlichen Beziehungen der Dinge, schließt die Bedingung ein: wenn sie existiren. Wenn ich z. B. sage, daß in einem und demselben Kreise, oder in gleichen Kreisen, gleiche Bogen gleichen Sehnen entsprechen, so setze ich stillschweigend die Bedingung voraus: wenn ein Kreis existirt.

48. Da diese Art, die Erkenntniß der wesentlichen Beziehungen der Dinge zu erklären, sonderbar erscheinen kann, will ich sie unter dem klarsten Gesichtspunkte darstellen, der mir möglich ist. Wenn ich eine wesentliche Beziehung zweier Dinge behaupte oder läugne, behaupte oder läugne ich sie von meinen Ideen, oder von den Dingen? Offenbar von den Dingen und nicht von meinen Ideen. Wenn ich sage: „Die Ellipse ist eine Curve," so sage ich das nicht von meiner Idee, sondern von dem Objekte meiner Idee. Wir wissen sehr wohl, daß unsere Ideen keine Ellipsen sind, daß in unserem Kopfe keine existiren, daß, wenn wir z. B. an den Umkreis der Erde denken, sich der Umkreis der Erde nicht in uns befindet. Wovon sprechen wir also? Nicht von der Idee, sondern von

ihrem Objekt; nicht von dem, was in uns ist, sondern von dem, was außer uns ist.

49. Ebensowenig bezeichnen wir damit, daß wir es so sehen; wir bezeichnen, daß es so ist; wenn ich sage: die Peripherie ist größer als der Durchmesser, so meine ich nicht, daß ich es so sehe, sondern daß es so ist. Ich bin soweit davon entfernt, von meiner Idee zu sprechen, daß ich behaupten werde, es sei Wahrheit, auch wenn ich es nicht sähe, auch wenn ich nicht existirte. Wir sprechen nur dann von der Idee, wenn wir an ihrer Übereinstimmung mit dem Objekte zweifeln; dann sprechen wir nicht von der Realität, sondern von dem Scheine, und in diesen Fällen besitzt die Sprache von selbst eine wunderbare Genauigkeit; wir sagen nicht: es ist, sondern: es scheint mir.

50. Unsere Affirmationen und Negationen beziehen sich also auf die Objekte. Nun schließe ich folgendermaßen: was nicht existirt, ist ein reines Nichts; von dem Nichts kann daher nichts behauptet, noch geläugnet werden, denn es hat keine Eigenschaft oder Beziehung von irgend welcher Art, es ist eine reine Negation von Allem; also kann nichts behauptet, noch geläugnet, noch combinirt, noch verglichen, noch wahrgenommen werden, außer unter der Bedingung der Existenz.

Ich sage: unter der Bedingung; denn wir erkennen die Eigenschaften, die Beziehungen von vielen Dingen, welche nicht existiren, aber bei Allem, was wir über sie combiniren, ist stets die Bedingung vorhanden: wenn sie existiren.

51. Hieraus folgt, daß unsere Wissenschaft stets auf einem Postulat beruht; und ich wende absichtlich diesen mathematischen Ausdruck an, um zu zeigen, daß diese Bedingung, die ich von jeder Wissenschaft fordere, selbst jene nicht ausschließen, welche per antonomasiam exakte genannt werden. Den größten Theil ihrer Beweise fangen sie mit einem Postulate an. „Man ziehe eine Linie“ u. s. w. „Wenn man in B einen rechten Winkel annimmt“ u. s. w. „Man nehme eine Quantität A, die größer als B ist“ u. s. w. Der Mathe-

matiker selbst also setzt, bei aller Strenge seiner Beweise, stets die Bedingung der Existenz voraus.

52. Diese Existenz muß nothwendig vorausgesetzt werden, sonst kann man nichts erklären. Was einige Metaphysiker nicht gesehen haben, sieht der gesunde Sinn ein. Machen wir die Probe; sehen wir, wie ein Mathematiker sprechen würde, der nie an die Metaphysik gedacht hätte. Ich will annehmen, es habe mir Jemand zu beweisen, daß in dem rechtwinkligen Triangel das Quadrat der Hypothenuse gleich ist den beiden Quadraten des Katheten, und wir legen ihm, um seinen Geist zu üben, oder besser, damit er, ohne es zu merken, uns erkläre, was in seinem Geiste vorgeht rücksichtlich der Perzeption seines Objektes, verschiedene Fragen vor, die dem Anscheine nach thöricht sind, aber die Absicht haben, ihn auszuforschen. Der größeren Klarheit wegen will ich einen ganzen Dialog hersetzen, und annehmen, es sei keine Tafel vorhanden, sondern der Beweis werde aus dem Kopfe gegeben.

A. Man ziehe eine Senkrechte aus dem rechten Winkel auf die Hypothenuse.

B. Wo?

A. Offenbar in dem Triangel, von dem wir sprechen.

B. Aber, wenn ein solcher Triangel nicht vorhanden ist?

A. Nun, um was handelt es sich denn?

B. Ich weiß schon, es handelt sich um einen rechtwinkligen Triangel; der Fall ist nur, daß es keinen solchen giebt.

A. Es giebt keinen, aber es kann einen geben. Wenn wir eine Tafel und Kreide hätten, würden wir ihn sofort machen.

B. Sie sprechen also von dem Triangel, den wir machen würden?

A. Ja.

B. Ich verstehe; dann würden wir ihn haben; aber jetzt haben wir ihn nicht.

A. Gut; aber wenn wir ihn hätten, könnten wir nicht die Senkrechte ziehen?

B. Ja wohl.

A. Nun ich will ja nichts Anderes sagen.

B. Aber Sie sagten, man ziehe .....

A. Es ist klar, daß, wenn kein Triangel da ist, man nicht ziehen kann; aber dann ist auch weder Scheitel noch rechter Winkel vorhanden, weder Hypothenuse, noch irgend etwas; wenn ich aber sage, man ziehe eine Senkrechte, so setze ich stets den Triangel voraus. Und da es evident ist, daß dieser Triangel construirt werden kann, so drücke ich die Voraussetzung nicht besonders aus; sie versteht sich von selbst.

B. Das begreife ich wohl; aber dann werden wir die Senkrechte nur in jenem Triangel allein ziehen; und Sie sprechen, als ob sie in allen gezogen würde.

A. Der Triangel würde nur als Beispiel construirt werden, und was wir mit ihm vornehmen, könnten wir offenbar mit allen anderen vornehmen.

B. Mit allen?

A. Ja wohl; sehen Sie denn nicht ein, daß man in jedem rechtwinkligen Triangel eine Senkrechte aus dem rechten Winkel auf die Hypothenuse ziehen kann?

B. Innerlich stelle ich es mir so vor; aber da dasjenige, was ich in meinem Kopfe habe, keine Triangel sind, da einige sich mir vorstellen mit Seiten von Tausenden von Ellen, und mein Kopf nicht so groß ist......

A. Aber es handelt sich nicht darum, was Sie in ihrem Kopfe haben, sondern um die Triangel selbst.

B. Aber da diese Triangel nicht existiren, kann ich nichts von ihnen sagen....

A. Aber sie können doch wenigstens existiren?

B. Wer zweifelt daran?

A. Nun wohl; wenn sie existirten, größer oder kleiner, in dieser oder jener Lage, da oder dort, ist es nicht wahr, daß man eine Senkrechte aus dem Scheitel des rechten Winkels auf die Hypothenuse ziehen könnte?

B. Gewiß.

A. Aber ich will ja nichts Anderes sagen, als daß man in jedem rechtwinkligen Triangel, welcher es auch sei, diese Senkrechte ziehen kann.

B. Aber Sie sprechen doch gewiß nicht von denen, die nicht existiren.

A. Ich spreche von allen, von denen, welche existiren, und von denen, welche nicht existiren.

B. Offenbar kann die Senkrechte nicht gezogen werden in einem Triangel, der nicht existirt. Was nicht existirt, ist nichts.

A. Aber das, was nicht existirt, kann existiren, und ich sehe mit aller Klarheit, daß, angenommen, es existirte, dasjenige stattfinden würde, was ich behaupte. Deßhalb kann ich so sprechen, und spreche auch wirklich so von allen, von den existirenden und den nicht existirenden, ohne Ausnahme.

Der Leser mag urtheilen, ob, indem wir den armen Mathematiker mit den lästigen Einwendungen eines Listigen, der den Einfältigen spielte, gequält haben, wir ihn nicht antworten ließen, wie Jeder antworten würde, der keine metaphysische Idee besäße, und es ist evident, daß alle Mathematiker der Welt diese Antworten als vernünftige, befriedigende, als die einzigen, die in diesem Falle gegeben werden können, unterschreiben würden.

Nun wohl; in diesen Antworten und Erklärungen liegt, was wir behauptet haben: jede Wissenschaft ist auf ein Postulat gegründet; jedes Ratiocinium, um selbst die wesentlichsten Eigenschaften und Beziehungen der Dinge zu beweisen, geht von der Annahme ihrer Existenz aus.

VIII. Kapitel.

Das Fundament der reinen Möglichkeit und die Bedingung der Existenz.

53. Ich habe gesagt, das Fundament der reinen Möglichkeit der Dinge und ihrer Eigenschaften und Beziehungen liege in der Wesenheit Gottes, wo der Grund von Allem ist (vergl. IV. Buch, XXIII. bis XXVII. Kap.); und auf den ersten Blick könnte es scheinen, dieses Fundament genüge für die Wissenschaft, und sie habe nicht nöthig, sich auf die Bedingung der Existenz der Dinge zu stützen.

Denn wenn die Wesenheiten in Gott vorgestellt sind, so findet sich in der göttlichen Wesenheit das Objekt der Wissenschaft, und folglich ist das Argument nicht beweisend, daß von dem Nichts nichts behauptet werden könne. Wenn jene Vorstellung vorausgesetzt wird, beschäftigt sich die Wissenschaft nicht mit einem reinen Nichts, sondern mit einer sehr realen Sache, und hat mithin ein sehr positives Objekt im Auge, auch wenn sie von der Realität der betrachteten Sache absieht. Sehen wir, wie diese Schwierigkeit sich lösen läßt.

54. Die nothwendigen Beziehungen der Dinge müssen, unabhängig von der Existenz der letzteren, einen hinreichenden Grund haben; dieser kann allein in dem nothwendigen Wesen gefunden werden. Die Bedingung der Existenz setzt also die Vorstellung der Wesenheit des zufälligen Wesens in dem nothwendigen Wesen voraus; die Bedingung: „Wenn es existirt," kann also nicht gesetzt werden, wenn nicht das Fundament der Möglichkeit vorausgesetzt wird.

55. Diese Bemerkung zeigt, daß hier zwei Fragen vorhanden sind: 1) welches ist das Fundament der inneren Möglichkeit der Dinge? und 2) diese Möglichkeit vorausgesetzt, welches ist die Bedingung, welche in Allem eingeschlossen ist, was von dem möglichen Objekt behauptet oder geläugnet wird?

Das Fundament der Möglichkeit ist Gott; die Bedingung ist die Existenz der betrachteten Objekte.

Beides ist nothwendig für die Wissenschaft; wenn das Fundament der inneren Möglichkeit fehlte, könnte die Bedingung der Existenz nicht gesetzt werden; und wenn, diese Möglichkeit zugegeben, die Bedingung nicht hinzugefügt wird, hat die Wissenschaft kein Objekt.

56. Um diesen Gegenstand noch gründlicher zu verstehen, muß man beachten, daß, wenn wir die Beziehungen der in Gott vorgestellten Wesen behaupten oder läugnen, es sich nicht darum handelt, was diese Wesen in Gott sind, sondern was sie an sich selbst sein würden, wenn sie existirten. In Gott sind sie Gott selbst, denn Alles, was in Gott ist, identificirt sich mit Gott; wenn wir sie also nur insofern betrachteten, als sie in ihm sind, so würden wir nicht die Dinge, sondern Gott selbst zum Objekt haben. Es ist gewiß, daß in Gott das Fundament oder der hinreichende Grund der geometrischen Wahrheiten vorhanden; aber die Geometrie beschäftigt sich mit diesen nicht, insofern sie in Gott sind, sondern insofern sie verwirklicht sind, oder möglicher Weise verwirklicht werden können. In Gott sind keine Linien, noch Dimensionen irgend welcher Art vorhanden, also auch nicht das Objekt der eigentlich so genannten Geometrie. Die geometrischen Wahrheiten haben in ihm eine objektive Bedeutung, die der Vorstellung, und keine subjektive; sonst müßte man nothwendig sagen, Gott sei ausgedehnt.

57. Auf diese Weise wird es klar, wie das an dem citirten Orte Gesagte demjenigen nicht widerspricht, was hier behauptet wird, und wie der Umstand, daß in Gott das Fundament aller Möglichkeit gesetzt wird, nicht die wissenschaftliche Nothwendigkeit der Bedingung der Existenz ausschließt.

58. Um diesen Punkt außer allen Zweifel zu stellen, will ich die Frage noch unter einem anderen Gesichtspunkte darstellen, indem ich zeige, daß, wenn Gott die endlichen Wahrheiten erkennt, er in ihnen gleichfalls die Bedingung: wenn

sie existiren, sieht. Gott erkennt die Wahrheit des Satzes: „Die Triangel von gleicher Basis und Höhe haben gleiche Oberfläche." Dies ist wahr für die unendliche Intelligenz, wie für die unserige; wenn es nicht so wäre, würde der Satz nicht an sich wahr sein, und wir im Irrthum uns befinden. Nun wohl; in Gott, dem einfachsten Wesen, sind keine wahren Figuren vorhanden, wenn auch intellektuelle Perzeption derselben. Die Erkenntniß Gottes in Betreff der endlichen Dinge bezieht sich also auf die mögliche Existenz derselben, und schließt mithin die Bedingung ein: wenn sie existiren.

Die Erkenntniß Gottes bezieht sich nicht auf die rein ideale Vorstellung, sondern auf ihre aktuale oder mögliche Realität; wenn Gott eine Wahrheit in Betreff der endlichen Wesen erkennt, so erkennt er sie nicht von der bloßen Vorstellung derselben, die er in sich selbst hat, sondern von dem, was sie sein würden, wenn sie existirten.

59. Jedes Objekt kann entweder im realen oder im idealen Gebiet betrachtet werden. Das ideale ist seine Vorstellung in einem Verstande, die nur insofern irgend einen Werth hat, als sie sich auf die aktuale oder mögliche Realität bezieht. Nur auf diese Weise hat die Idee Objektivität; denn sonst wäre sie eine rein subjektive Thatsache, von der nichts behauptet oder geläugnet werden könnte, ausgenommen das rein Subjektive. Die Idee, welche wir vom Triangel haben, dient uns zum Erkennen und Combiniren, insofern sie ein reales oder mögliches Objekt hat; wenn dieses verschwindet, verwandelt sich die Idee in eine rein subjektive Thatsache, auf die wir, ohne offenbaren Widerspruch, nicht die Eigenschaften der Figur eines Triangels anwenden können.

IX. Kapitel.

Idee der Negation.

60. Man sagt, der Verstand nimmt das Nichts nicht wahr; und dies ist richtig in dem Sinne, daß wir das Nichts nicht als ein Etwas auffassen, was ein Widerspruch wäre; aber hieraus folgt nicht, daß wir das Nichts auf keine Weise wahrnehmen. Das Nichtsein ist das Nichts, und doch nehmen wir das Nichtsein wahr. Diese Wahrnehmung ist uns nothwendig; ohne sie würden wir den Widerspruch nicht wahrnehmen, und uns deßhalb das Fundamentalprinzip unserer Erkenntnisse fehlen: „Es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei."

61. Man wird sagen, die Wahrnehmung des Nichts, des Nichtseins, sei keine Wahrnehmung, sondern eine Nichtwahrnehmung; doch dies ist falsch, denn es ist keineswegs dasselbe, wahrzunehmen, daß eine Sache nicht ist, und sie nicht wahrnehmen. Das Erstere schließt ein negatives Urtheil ein, das durch einen negativen Satz ausgedrückt werden kann; das Letztere ist die bloße Abwesenheit des perzeptiven Aktes, welche mit der Sache nichts zu schaffen hat; das Erstere ist objektiv, das Letztere subjektiv. Wenn wir schlafen, nehmen wir die Dinge nicht wahr; aber diese Nichtperzeption ist nicht gleich der Wahrnehmung, daß sie nicht sind. Von einem Steine kann man sagen, daß er einen anderen Stein nicht wahrnimmt, nicht aber, daß er das Nichtsein eines anderen Steines wahrnimmt.

62. Die Wahrnehmung des Nichtseins ist ein positiver Akt, und man kann nicht sagen, er sei die Wahrnehmung des Seins selbst, was ein Widerspruch wäre; denn es würde folgen, daß wir stets, wenn wir das Sein wahrnehmen, seine Negation, das Nichtsein wahrnehmen und umgekehrt, was absurd ist.

63. Wenn wir das Nichtsein wahrnehmen, so nehmen wir es freilich wahr mit Beziehung zum Sein; ein Geist, der das absolute Nichtsein, ohne irgend eine Idee des Seins wahrnimmt, ist nicht denkbar; aber dies beweist nicht, daß die beiden Ideen nicht verschieden und contradictorisch sind.

64. Bei genauer Beobachtung stellt es sich heraus, daß die Idee der Negation, außerdem, daß sie mit den Fundamentalprinzipen unseres Geistes verknüpft ist: „Es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei;" „jede Sache ist entweder, oder ist nicht," auch fast für alle unsere Perzeptionen nothwendig ist. Wir begreifen die verschiedenen Wesen nicht, ohne zu begreifen, daß das Eine nicht das Andere ist, und es ist uns unmöglich, ein negatives Urtheil zu bilden, ohne daß die Negation dazu gehöre. Hieraus folgt, daß, sowie es eine Idee des absoluten und relativen Seins giebt, es ebenso eine des Nichtseins giebt; wie man sagen kann: „Die Sonne ist," „die Durchmesser eines Kreises sind gleich," so kann man auch sagen: „Der Phönix ist nicht;" „die Durchmesser einer Ellipse sind nicht gleich."

65. Diejenigen, welche behaupten, daß jede Idee das Bild des Objektes ist, kann man fragen: Wovon ist die Idee des Nichtseins ein Bild? Dies bestättigt, was wir oben angedeutet haben, daß man sich nicht alle Ideen als eine Art den Dingen ähnlicher Typen vorstellen müsse, und daß wir oft gar keine Erklärung jener inneren Phänomene, die wir Ideen nennen, geben können, obgleich wir durch sie die Objekte erkennen und erklären.

66. Man sagt auch, das Objekt des Verstandes sei das Sein; aber dies kann nicht in dem Sinne erklärt werden, daß der Verstand nicht das Nichtsein wahrnehme, sondern vielmehr, daß wir das Nichtsein mit Beziehung zum Sein wahrnehmen, und daß das Nichtsein für sich allein keiner Erkenntniß den Ursprung geben könne. Hier ist ein wichtiger Unterschied zu beachten: durch die Idee des Seins können wir Alles verstehen; je mehr Sein in der Idee vorhanden ist, desto mehr

verstehen wir, und wenn man eine Idee annimmt, welche ein Wesen ohne Begränzung, oder, was dasselbe ist, ohne irgend eine Negation vorstellt, so hätten wir die Erkenntniß eines unendlichen Wesens. Die Perzeption des Nichtseins hingegen, lehrt uns nichts, außer insofern sie uns die Beschränkung bestimmter Wesen und ihrer Beziehungen offenbart; wenn wir annehmen, daß die Idee des Nichtseins sich ausdehnt, so bemerken wir, daß in dem Maße, als sie sich ihrer Gränze, d. i. dem reinen Nichtsein, dem absoluten Nichts nähert, der Verstand seine Objekte verliert, die Vergleichungspunkte und die Elemente der Combination ihm fehlen, alles Licht erlischt, die Intelligenz stirbt.

67. Wir begreifen das allgemeine, absolute Nichts nur als eine momentane Bedingung, die wir fingiren, aber nicht zugeben. In ihr sehen wir die Unmöglichkeit, daß etwas existire; denn wenn es möglich wäre, einen Augenblick zu bezeichnen, in dem absolut Nichts vorhanden gewesen wäre, dann wäre auch jetzt Nichts vorhanden. Wir finden in diesem imaginären Nichts keinen Ausgangspunkt für die Intelligenz; jede Combination ist unmöglich, absurd; der Geist geht unter in der Leere, die er geschaffen hat.

68. Die Idee der Negation ist vollkommen unfruchtbar, wenn sie nicht mit der des Seins combinirt wird; mit dieser Combination jedoch besitzt sie ebenfalls in ihrer Weise eine Art von Fruchtbarkeit. Die Ideen des Unterschiedes, der Beschränkung, der Bestimmung schließen eine relative Negation ein; wir begreifen keine verschiedenen Wesen, ohne zu begreifen, daß das eine nicht das andere ist; keine beschränkten Wesen, ohne wahrzunehmen, daß sie etwas entbehren, d. h. daß sie in gewissem Sinne nicht sind; keine bestimmten Wesen, ohne etwas zu erkennen, was sie zu solchen und keinen anderen macht.

X. Kapitel.

Identität und Verschiedenheit; Einheit und Vielfältigkeit.

69. Sehen wir nun, wie aus der Idee des Nichtseins die Erklärung der Ideen der Identität und Verschiedenheit, der Einheit und Vielfältigkeit sich ergiebt. Wenn wir ein Sein begreifen, ohne es mit irgend etwas, was es nicht ist, zu vergleichen, indem wir unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf dasselbe richten, und keine Idee des Nichtseins damit verknüpfen, so werden wir die Ideen der Identität und Einheit, in Bezug auf dasselbe, haben; oder, besser gesagt, diese Ideen der Identität und Einheit werden nichts anderes sein, als die Ideen des Seins selbst. Aus diesem Grunde sind die Ideen der Identität und Einheit für sich allein unerklärbar, weil sie einfache sind, oder mit einer einfachen Idee zusammenfallen, in welcher keine Vergleichung vorhanden ist; wenn eine Negation mit ihr verknüpft ist, so wird sie nicht bemerkt, ist nicht Objekt der Reflexion. So ist z. B. in der Wahrnehmung jedes beschränkten Wesens in irgend einer Weise die Idee des Nichtseins enthalten; aber wir können auch von dieser Negation absehen, indem wir nur betrachten, was das Objekt ist, und nicht darauf achten, was es nicht ist.

70. Wenn ich ein Sein begreife und dann ein anderes Sein, so giebt die Wahrnehmung, daß das eine nicht das andere ist, die Idee der Verschiedenheit, und folglich auch die der Vielfältigkeit. Ohne Wahrnehmung also eines relativen Nichtseins, das mit dem Sein combinirt wird, ist weder Verschiedenheit noch Zahl vorhanden, aber diese Wahrnehmung genügt für die Verschiedenheit und die Zahl.

71. Die Ideen der Identität und Einheit sind einfach, die der Verschiedenheit und Zahl zusammengesetzt; die ersteren schließen keine Negation ein, die letzteren involviren ein nega-

tives Urtheil: „Dieses ist nicht Jenes.“ Es ist nicht möglich, daß uns A verschieden von B erscheint, ohne daß wir wahrnehmen, daß B nicht A ist; andererseits genügt es aber, zu wissen, B sei nicht A, um sagen zu können, daß sie verschieden sind. Die Ausdrücke: „A ist nicht B,“ und: „A und B sind verschieden,“ sind vollkommen identisch.

72. Hieraus ergiebt sich, daß die erste, ursprünglichste Combination unserer Intelligenz in der Wahrnehmung des Seins und des Nichtseins besteht. Durch sie nehmen wir die Identität und die Verschiedenheit wahr, die Einheit und die Zahl, durch sie vergleichen wir, durch sie behaupten und läugnen wir. Ohne diese Wahrnehmung ist es uns unmöglich, zu denken. Ohne die Wahrnehmung der Negation hätten wir nur die des Seins, d. h. eine Intuition, die auf ein identisches, einziges, unveränderliches Objekt gerichtet ist, wie wir die göttliche Intelligenz begreifen, indem sie die Unmöglichkeit des Seins in der unendlichen Wesenheit betrachtet.

73. Erkennt Gott die Negationen? Ja; denn wenn ein Wesen aufhört, zu existiren, so erkennt Gott diese Wahrheit, und in dieser Wahrheit liegt eine Negation. Gott erkennt die Wahrheit aller negativen Sätze, mögen sie auf das substantive oder auf das relative Sein sich beziehen; also erkennt er die Negation. Ist dies eine Unvollkommenheit? Nein. Denn die Erkenntniß der Wahrheit kann dies nicht sein. Die Unvollkommenheit liegt in den Objekten, die eben dadurch, daß sie endliche sind, Negation einschließen, das Sein, combinirt mit dem Nichtsein. Wenn Gott die Negation nicht erkennte, so könnte dies nur deßhalb der Fall sein, weil die Negation an sich unmöglich wäre, was ebensoviel bedeutete, wie die Unmöglichkeit der Existenz des Endlichen, und die absolute und exclusive Nothwendigkeit der alleinigen Existenz eines unendlichen Wesens zur Folge haben würde.

XI. Kapitel.

Ursprung der Idee des Seins.

74. Wenn wir nichts ohne die Idee des Seins denken konnten, so präexistirt dieselbe noch vor jedem reflexiven Akte, und es scheint, daß sie nicht aus der Reflexion entstehen konnte. Also wird die Idee des Seins eine eingeborne sein. Untersuchen wir diese Frage.

75. Daß wir ohne die Idee des Seins nicht denken können, beweist das in den vorhergehenden Kapiteln Gesagte; überdies kann Jeder seine eigene Erfahrung befragen, indem er sich anstrengt, eine Reflexion zu machen, in der die Idee des Seins nicht vorkommt. Wir haben bereits gesehen, daß selbst die ersten Prinzipe nicht von ihr absehen können, und gewiß wird Niemand noch über die ersten Prinzipe hinausgehen.

76. Kann sie uns durch die Sensationen zugekommen sein? Die Sensation an sich bietet uns nur bestimmte Dinge dar; die Idee des Seins ist eine unbestimmte Sache; die Sensation bietet uns nur besondere Sachen dar; die Idee des Seins ist das Allgemeinste, was es giebt und geben kann; die Sensation lehrt uns nichts, sagt uns nichts außer dem, was sie selbst ist, eine einfache Affektion unserer Seele; die Idee des Seins ist eine umfassende Idee, die sich auf Alles erstreckt, die unseren Geist wunderbar befruchtet, die das Element jeder Reflexion ist, die für sich allein eine Wissenschaft begründet: die Sensation geht nicht aus sich selbst heraus, erstreckt sich nicht einmal auf die anderen Sensationen; die des Gefühles hat nichts zu schaffen mit der des Gehöres; alle gehören nur einem Zeitmomente an und existiren außer ihm nicht, die Idee des Seins führt den Geist durch jede Gattung von Wesen, durch das Körperliche wie das Unkörperliche, das Reale wie

das Mögliche, durch die Zeit und die Ewigkeit, das Endliche und das Unendliche.

Wenn wir aus den Sensationen etwas gewinnen, wenn sie in uns eine intellektuelle Frucht hervorbringen, so geschieht es, weil wir über sie reflektiren, und die Reflexion ist unmöglich, ohne die Idee des Seins.

77. Die Idee des Seins scheint ebensowenig durch Abstraktion sich bilden zu können. Um zu abstrahiren, ist Reflexion nöthig, und diese ist unmöglich, ohne vorher schon jene Idee zu haben; sie ist also nothwendig für die Abstraktion; mithin kann die Abstraktion nicht ihre Ursache sein.

78. Diesem Argument, das so entscheidend zu sein scheint, kann man jedoch wiederum eine höchst einfache Erklärung der Methode, wie die Abstraktion ausgeübt wird, entgegensetzen. Ich sehe das Papier, auf dem ich schreibe; die Sensation enthält zwei Dinge: weiß und ausgedehnt. Wenn ich die bloße Sensation habe, so werde ich hierbei stehen bleiben, und nur diesen Eindruck empfangen: ausgedehnt und weiß. Wenn in mir eine von der des Empfindens verschiedene Fähigkeit vorhanden ist, welche mich fähig macht, über die Sensation selbst, welche ich erhalte, zu reflektiren, so werde ich betrachten können, daß diese Sensation etwas Ähnliches mit anderen hat, welche ich mich erinnere, erfahren zu haben. Ich werde also die Existenz und die Weiße an sich betrachten können, davon absehend, daß es jene sind, die mich gegenwärtig afficiren. Ich kann dann weiter reflektiren, daß diese Sensationen mit den übrigen etwas Gemeinschaftliches haben, insofern alle mich in irgend einer Weise afficiren; dann habe ich die Idee der Sensation im Allgemeinen. Wenn ich nun betrachte, daß alle Sensationen etwas Gemeinschaftliches mit Allem, was in mir ist, haben, insofern sie mich in irgend einer Weise modificiren, werde ich mir die Idee einer mich betreffenden Modification machen, abgesehen davon, ob sie Sensation oder Gedanke, oder Willensakt ist; und wenn ich endlich, davon absehend, daß diese Dinge sich in mir befinden, ob sie Substanzen oder Modi-

ficationen sind, nur darauf achte, daß sie etwas sind, werde ich zur Idee des Seins gelangt sein. Also kann diese Idee durch Abstraktion sich bilden. Diese Erklärung ist verführerisch wegen ihrer Einfachheit; nichtsdestoweniger ist sie großen Schwierigkeiten unterworfen.

79. Schon bei den ersten Schritten dieser Operation bedienen wir uns der Idee des Seins, ohne es zu bemerken; wir täuschen uns also, wenn wir glauben, daß wir sie uns bilden. Um über das Ausgedehnte und Weiße zu reflektiren, ist es nothwendig, daß es existire, daß es etwas den anderen Sensationen Ähnliches sei; wenn ich dann fortfahre, zu denken, daß es mich afficirt, so weiß ich bereits, daß ich bin, daß das, was mich afficirt, ist, ich spreche bereits von Sein und Nichtsein, vom Haben und Nichthaben, von etwas Gemeinschaftlichem, und wenn ich endlich davon absehe, daß die Modificationen meines Geistes Dieses oder Jenes sind, und sie nur als eine Sache, als Etwas, als ein Sein betrachte, so ist es klar, daß ich sie als solche nicht betrachten könnte, wenn nicht in mir die Idee von Etwas im Allgemeinen, d. h. die Idee des Seins existirte. Das Sein ist hier ein Prädikat, das ich auf die Dinge anwende; also kannte ich bereits dieses Prädikat. Ich thue hier nichts anderes, als daß ich die besonderen und bestimmten Dinge unter eine allgemeine und unbestimmte Idee bringe, die in meinem Verstande schon vorher existirte. Die successiven Operationen, die ich zum Zwecke der Abstraktion vorgenommen habe, waren nichts weiter, als eine Auflösung des Objektes, eine Classification desselben in verschiedene allgemeine Ideen, bis ich zur höchsten, der des Seins, gelangt bin.

80. Angesichts dieser Gründe, die alle sehr stark sind, ist es nicht leicht, für irgend eine der entgegenstehenden Meinung, ohne Gefahr des Irrthums, sich zu entscheiden; gleichwohl will ich die meinige aussprechen, mit Rücksicht auf die Grundsätze, die ich an verschiedenen Stellen dieses Werkes aufgestellt habe. Ich halte die Idee des Seins nicht in dem

Sinne für eingeboren, daß sie in unserem Geiste als ein Typus noch vor den Sensationen und den intellektuellen Akten existirte (vergl. IV. Buch, XXX. Kap.); aber ich habe nichts dagegen, daß man sie eingeboren nenne, wenn mit diesem Namen nichts weiter bezeichnet wird, als die unserem Verstande eingeborene Fähigkeit, die Objekte unter der allgemeinen Beziehung des Seins oder der Existenz zu begreifen, sobald man über sie reflektirt. Auf diese Weise entspringt die Idee nicht aus den Sensationen, und man erkennt sie an als ein erstes Element des reinen Verstandes; sie wird auch nicht durch Abstraktion gebildet, in dem Sinne, daß dieselbe sie gänzlich hervorbrächte, sondern nur, daß sie von den übrigen getrennt, gleichsam gereinigt wird, indem sie zu dieser Reinigung selbst mit beiträgt. So kann sie vor der Reflexion existiren, und in gewisser Weise die Frucht der Reflexion sein, je nach den verschiedenen Stadien, in denen sie betrachtet wird. Insofern sie mit den anderen Ideen vermischt und vereinigt ist, existirt sie vor der Reflexion; sie ist aber die Frucht der Reflexion, insofern diese sie getrennt und gereinigt hat.

81. Um die oben aufgestellten Schwierigkeiten vollständig zu lösen, muß man die Begriffe mit aller Präcision und Genauigkeit feststellen.

Die Idee des Seins ist nicht bloß allgemein, sondern auch unbestimmt; sie bietet dem Geiste nichts Reales, selbst nichts Mögliches dar; denn wir begreifen nicht, daß ein Sein existire oder existiren könne, das nichts weiter als ein Sein wäre, so zwar, daß von ihm keine Eigenschaft, außer der des Seins, ausgesagt werden könnte. Gott hat in sich die Fülle des Seins; er ist sein eigenes Sein selbst; er wird mit tiefer Wahrheit genannt derjenige, der da ist; aber wir behaupten auch mit Wahrheit von ihm, daß er intelligent, daß er frei ist, daß er andere, in der allgemeinen und reinen Idee des Seins nicht ausgedrückte Vollkommenheiten hat.

Hieraus folgt, daß wir die Idee des Seins nicht als

einen Typus betrachten dürfen, der uns etwas Bestimmtes, auch nicht im Allgemeinen, darstelle.

82. Der Akt, mit dem wir das Sein, die Existenz, die Realität wahrnehmen, ist unserem Verstande nothwendig; er ist aber mit allen übrigen intellektuellen Akten vermischt als eine Bedingung sine qua non von ihnen allen, bis die Reflexion ihn von denselben trennt, ihn reinigt und ihn zum Objekt unserer Perzeption macht.

Da wir, wenn wir wahrnehmen, etwas wahrnehmen, so ist es evident, daß die Beziehung des Seins stets in allen unseren Perzeptionen eingeschlossen ist; durch die bloße Thatsache des Erkennens erkennen wir das Sein, d. h. eine Sache. Allein da wir, wenn unsere Perzeption sich auf ein Objekt fixirt, nicht immer die verschiedenen Beziehungen unterscheiden, in die es aufgelöst werden kann, so wird die Idee des Seins, obgleich sie in allen wahrgenommenen Objekten sich findet, doch nicht eher direkt durch unseren Verstand wahrgenommen, bis die Reflexion sie von den übrigen trennt.

83. Wenn ich an ein blaues Objekt denke, so ist es klar, daß in der Idee des Blauen die der Farbe enthalten ist; aber wenn ich nicht reflektire, so werde ich nicht zwischen dem Genus, der Farbe, und dem Unterschiede, blau, unterscheiden. In dem wahrgenommenen Objekte unterscheiden sich diese beiden Dinge nicht wirklich; denn es wäre lächerlich, zu verlangen, daß in einem partikulären Objekte von blauer Farbe die Farbe etwas Anderes und das Blaue wieder etwas Anderes sei; obgleich, wenn ich über das Objekt reflektire, ich sehr gut zwischen den beiden Ideen: Farbe und blau unterscheiden und meine Aufmerksamkeit auf die eine allein richten kann, ohne mit der anderen mich zu beschäftigen. Wird es deßhalb nöthig sein, zu sagen, daß ich die Idee der Farbe im Allgemeinen noch vor der sinnlichen Vorstellung habe? Gewiß nicht. Es ist nur nothwendig, in dem Geiste eine eingeborne Kraft anzuerkennen, durch welche er dasjenige im Allgemeinen betrachtet, was sich

ihm im Einzelnen darbietet und ein einfaches Objekt in verschiedene Ideen oder Gesichtspunkte auflöst.

84. Unser Geist besitzt die Kraft, die Einheit unter der Idee der Multiplicität und die Multiplicität unter der Idee der Einheit zu begreifen. Von dem Letzteren finden wir ein Beispiel in den allgemeinen Ideen, insofern wir in einen einzigen Begriff vereinigen, was in der Wirklichkeit vielfältig ist. Unser Verstand kann sich dem Prisma vergleichen, das einen Lichtstrahl in viele Farben auflöst; hieraus entstehen die verschiedenen Auffassungen eines einfachen Objektes. Wenn wir nicht nöthig haben, die Multiplicität auf die Einheit zu reduciren, wirkt die intellektuelle Kraft in entgegengesetztem Sinne; anstatt zu zerstreuen, vereinigt sie; die Verschiedenheit der Farben verschwindet und der Lichtstrahl stellt sich wieder in seiner ganzen Reinheit und Einfachheit dar.

85. Ebendeßhalb, weil unser Geist darauf beschränkt ist, viele Dinge durch Begriffe und nicht durch Intuitionen zu erkennen, hat er die Fähigkeit der Zusammensetzung und der Auflösung nöthig, die Fähigkeit, eine einfache Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten und verschiedene Sachen unter einer gemeinschaftlichen Beziehung zu vereinigen. Man verliere nur nicht aus dem Gesicht, daß die Kraft, zu verallgemeinern und zu trennen, mit der unser Verstand begabt ist, obgleich sie für ihn eine mächtige Hülfe ist, nichtsdestoweniger seine Schwäche im intellektuellen Gebiete anzeigt und ihn beständig an die Vorsicht erinnert, mit der er zu Werke gehen muß, wenn es sich darum handelt, über die innere Natur der Dinge zu urtheilen.

86. Nach dieser Lehre entstehen die allgemeinen Ideen, und ganz besonders die unbestimmten, aus der Reflexion, die sich auf unsere eigenen perzeptiven Akte richtet, und es ist in der allgemeinen Idee nicht m e h r vorhanden, als was in der partikulären Perzeption sich findet, ausgenommen ihre Allgemeinheit selbst, welche daraus entstand, daß man von den individualisirenden Bedingungen absah. Dies findet in besonderer

Weise auf die Idee des Seins Anwendung, welche, wie wir bereits gesehen haben, als nothwendige Bedingung in all' unseren Perzeptionen enthalten und überdies unerläßlich ist für alle Operationen, sowohl der Zusammensetzung, wie der Trennung.

Wir können nicht begreifen, ohne etwas, oder ein Sein, zu begreifen; hier handelt es sich um das substantive Sein. Wir können nicht behaupten oder läugnen, ohne zu sagen: es ist, oder es ist nicht; hier handelt es sich um das copulative Sein. Die Idee des Seins ist also vielmehr eine nothwendige Bedingung, daß unser Verstand seine Funktionen ausüben könne, als eine Idee; sie ist nicht ein Typus, der ihm irgend etwas Bestimmtes darstellt; sie ist vielmehr seine Lebensbedingung, ohne die es ihm unmöglich ist, seine Aktivität auszuüben.

87. Aber diese Bedingung aller unserer Gedanken können wir durch die Reflexion wahrnehmen, und dann bietet sich die Idee des Seins, die mit dem Übrigen verbunden war, gereinigt unseren Augen dar, und wir begreifen jene allgemeine Beziehung des Seins, einer Sache, die in allen Perzeptionen enthalten ist, die wir aber vorher nicht mit hinreichender Klarheit wahrgenommen hatten.

XII. Kapitel.

Unterschied zwischen der Wesenheit und der Existenz.

88. Man hat in den Schulen viel darüber gestritten, ob die Existenz verschieden sei von der Wesenheit (essentia). Diese Frage, die auf den ersten Blick bedeutungslos zu sein scheint, ist es nicht, wenn man auf die Folgen achtet, die nach der Meinung achtungswerther Autoren daraus entspringen, da sie nichts weniger im Sinne hatten, als auf den Unterschied der Wesenheit und der Existenz ein charakteristisches Kennzeichen des Endlichen zu begründen, indem sie nämlich nur dem un-

endlichen Wesen die Identität seiner Wesenheit mit seiner Existenz beilegten.

89. Daß wir zwischen der Wesenheit und der Existenz der Dinge unterscheiden, unterliegt keinem Zweifel; insofern wir das Objekt als realisirt denken, begreifen wir die Existenz, und insofern wir denken, daß dieses Objekt mit dieser oder jener Bestimmung existirt, die es zu einem solchen von dieser oder jener Art macht, begreifen wir die Wesenheit. Die Idee der Existenz stellt uns die reine Realität vor; die Idee der Wesenheit bietet uns die Bestimmung dieser Realität dar. Doch die Schulen gingen noch weiter, sie wollten den Unterschied, der in den Begriffen sich findet, auf die Sachen übertragen, und hier scheint mehr Spitzfindigkeit als Tiefe obzuwalten.

90. Die Wesenheit (essentia) einer Sache ist dasjenige, was sie zu einer solchen macht und sie von den übrigen unterscheidet, und die Existenz ist der Akt, der der Wesenheit das Sein giebt, oder jener, durch den die Wesenheit existirt. Aus diesen Definitionen scheint zu folgen, daß kein Unterschied zwischen der Wesenheit und der Existenz vorhanden. Damit zwei Dinge verschieden seien, ist es nöthig, daß das eine nicht das andere sei, und da die Wesenheit, von der Existenz abstrahirt, nichts ist, so kann man nicht sagen, daß zwischen ihnen ein wirklicher Unterschied bestehe.

Worauf reducirt sich die Wesenheit eines Menschen, wenn ich von seiner Existenz absehe? Auf nichts; also kann keine Beziehung zwischen beiden angenommen werden. Ich gebe zu, daß wir, auch absehend von der Existenz des Menschen, immer noch die Wesenheit des Menschen begreifen; aber die Frage ist nicht die, ob wir zwischen der Idee des Menschen und seiner Existenz unterscheiden, sondern ob ein wirklicher (realer) Unterschied zwischen seiner eigenen Wesenheit und seiner Existenz selbst vorhanden sei.

91. Die Wesenheiten aller Dinge sind in Gott, und in diesem Sinne kann man sagen, daß sie sich unterscheiden von der endlichen Existenz; aber dies hängt, wenn man es wohl

überlegt, mit der gegenwärtigen Frage gar nicht zusammen. Wenn die Dinge in Gott existiren, sind sie nichts von Gott Verschiedenes, sind vorgestellt in der unendlichen Intelligenz, welche, mit allen ihren Vorstellungen, die unendliche Wesenheit selbst ist. Die endliche Existenz der Dinge also mit ihrer Wesenheit zu vergleichen, insofern diese in Gott sich befindet, heißt den Stand der Frage wesentlich verändern, und die Beziehung der Existenz der Dinge nicht zu ihren partikulären Wesenheiten, sondern zu den Vorstellungen des göttlichen Verstandes suchen.

92. Man könnte einwenden: wenn die Existenz der endlichen Dinge dasselbe ist, wie ihre Wesenheit, so wird folgen, daß die Existenz diesen Dingen wesentlich ist, denn nichts ist wesentlicher als die Wesenheit selbst; die endlichen Wesen werden also durch Nothwendigkeit existiren, denn Alles, was zur Wesenheit gehört, ist nothwendig. Die Radien eines Kreises sind unter einander gleich, weil die Gleichheit in der Wesenheit des Kreises enthalten ist; ebenso werden, wenn die Existenz zur Wesenheit der Dinge gehört, diese nothwendig existiren müssen und die Nichtexistenz wäre ein wahrer Widerspruch.

Dieser Einwurf gründet sich auf den doppelsinnigen Gebrauch des Wortes *Wesenheit* und auf den Mangel an Genauigkeit bei der Verknüpfung der Ideen: *wesentlich* und *nothwendig*. Die Beziehung der wesentlichen Eigenschaften ist nothwendig, weil, wenn sie vernichtet wird, man in Widerspruch fällt. Die Radien des Kreises sind gleich, weil in der Idee des Kreises selbst die ihrer Gleichheit enthalten ist, und folglich, wenn diese geläugnet würde, man zu gleicher Zeit behauptete und läugnete. Der Widerspruch existirt nicht, wenn nicht Eigenschaften mit anderen Eigenschaften verglichen werden; dies geschieht aber nicht, wenn es sich um die Wesenheit und die Existenz handelt. Dann vergleicht man nicht eine Sache mit einer anderen, sondern eine Sache mit sich selbst; wenn man von Unterschied spricht, so bezieht er sich nicht auf zwei Sachen, sondern auf eine und dieselbe, unter zwei Ge-

sichtspunkten oder in zwei Zuständen betrachtet: im idealen Gebiete und im realen.

Wenn wir uns mit der Wesenheit beschäftigen, abgesehen von der Existenz, dann ist das Objekt die Summe der Eigenschaften, welche dem Sein diese oder jene Natur geben; wir sehen davon ab, ob diese existiren oder nicht, und achten nur auf dasjenige, was sie sein würden, wenn sie existirten. Bei Allem, was wir von ihnen behaupten oder läugnen, setzen wir stillschweigend oder ausdrücklich die Bedingung der Existenz voraus; aber wenn wir die verwirklichte oder existirende Wesenheit betrachten, so vergleichen wir nicht Eigenschaft mit Eigenschaft, sondern die Sache mit sich selbst. In diesem Falle schließt die Nichtexistenz keinen Widerspruch ein; denn wenn die Existenz verschwindet, wird auch die Wesenheit verschwinden und folglich Alles, was sie einschließt. Der Widerspruch wäre vorhanden, wenn wir sagten, daß die Wesenheit die Existenz einschließt, und nichts desto weniger verlangten, daß, während die erste bleibt, die zweite verschwinde, was in unserem Falle nicht geschieht.

Die Gleichheit der Radien des Kreises kann nicht fehlen, so lange der Kreis nicht fehlt, und der Widerspruch liegt darin, zu verlangen, daß die Radien ungleich seien, und der Kreis fortfahre, Kreis zu sein; allein wenn der Kreis aufhört, es zu sein, dann steht nichts entgegen, daß die Radien ungleich seien. Die Wesenheit ist dasselbe wie die Existenz; so lange die Wesenheit da ist, wird auch die Existenz da sein; wenn die Wesenheit fehlt, wird auch die Existenz fehlen; wo ist hier Widerspruch vorhanden? Zur Wesenheit des Menschen gehört das Leben, und gleichwohl stirbt der Mensch; man wird sagen, dann wird der Mensch zerstört und folglich ist kein Widerspruch vorhanden; nun wohl, auch die Wesenheit wird zerstört, wenn sie aufhört, zu existiren, und kein Widerspruch wird vorhanden sein, daß die Existenz fehlt, welche mit jener sich identificirte.

93. Die Scholastiker sagten: das Sein, dessen Wesenheit dasselbe wäre, wie seine Existenz, wäre unendlich und absolut

unveränderlich, weil, da die Existenz das Letzte in der Reihe der Wesen und der Akte, dieses Wesen keine Sache empfangen könnte. Dieser Einwurf gründet sich ebenfalls auf den doppelsinnigen Gebrauch der Worte. Was versteht man unter dem Letzten in der Reihe der Wesen und der Akte? Wenn man sagen will, daß zur Wesenheit, wenn sie mit der Existenz sich identificirt, nichts hinzukommen könne, dann begeht man eine petitio principii, denn man behauptet dasjenige, was man beweisen soll. Wenn man darunter, daß die Existenz das Letzte in der Reihe der Wesen und der Akte sei, versteht, daß, wenn sie gesetzt ist, nichts fehlt, daß die Dinge, deren Existenz sie ist, wirklich existirend seien, dann behauptet man eine unbezweifelbare Wahrheit, aber aus ihr folgt nicht, was man beweisen wollte.

94. Es scheint mithin, daß der Unterscheidung der Begriffe von Wesenheit und Existenz kein wirklicher Unterschied in den Sachen entspricht. Die Wesenheit unterscheidet sich nicht von der Existenz und gleichwohl hört die erstere nicht auf, endlich, und die letztere, zufällig zu sein. In Gott identificirt sich die Existenz mit seiner Wesenheit, aber in der Weise, daß seine Nichtexistenz Widerspruch einschließt und seine Wesenheit unendlich ist.

XIII. Kapitel.

Meinung des Kant in Betreff der Realität und der Negation.

95. Kant zählt unter seine Kategorien die Realität und die Negation, oder die Existenz und die Nichtexistenz, und definirt sie, seinen Prinzipen gemäß, folgendermaßen: „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider

geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen, ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transcendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= o = negatio) aufhört." (Elementarl. II. Thl. 1. Abthl. II. Buch. 1. Hauptst.)

96. Nach Kant bezieht sich die Realität nur auf die Sensationen; die Idee des Seins wird also die Idee der Phänomene der Sensibilität im Allgemeinen sein. Also bezeichnet diese Idee nichts, wenn man sie auf das Nicht-sinnliche anwenden will; also ist das Prinzip des Widerspruches selbst nothwendig beschränkt auf die Sphäre der Sensibilität; mithin erkennen wir nichts, und können nichts erkennen außerhalb des sinnlichen Gebietes. Dies sind die Schlußfolgen; untersuchen wir die Haltbarkeit des Prinzipes, aus dem sie sich ergeben.

97. Wenn die Idee der Realität nichts weiter wäre, als die Idee des Sensiblen im Allgemeinen, dann würden wir sie niemals auf nicht sinnliche Dinge anwenden; gleichwohl lehrt die Erfahrung das grade Gegentheil. Wir sprechen beständig von der Möglichkeit und selbst von der Existenz nicht sinnlicher Dinge, und sogar rücksichtlich der Phänomene unserer Seele unterscheiden wir zwischen denen, welche der Sensibilität angehören, und denen, welche dem rein intellektuellen Gebiete entsprechen; also bezeichnet für uns die Idee des Seins einen allgemeinen, nicht auf das sinnliche Gebiet beschränkten Begriff.

98. Hierauf wird Kant erwiedern, daß die Anwendungen, welche wir von dieser Idee machen, indem wir sie über die Sphäre der Sensibilität hinaus sich erstrecken lassen, eitle Täuschungen sind, die in bedeutungslosen Worten ausgedrückt werden. Hierüber habe ich Folgendes zu bemerken.

1) Es handelt sich hier nicht darum, zu wissen, ob die Anwendungen der Idee des Seins oder der Realität außerhalb des sinnlichen Gebietes gegründet oder ungegründet sind; es handelt sich allein darum, zu erkennen, was jene Idee uns vorstellt, mag nun das vorgestellte Objekt ein illusorisches sein, oder nicht. Wenn Kant die Realität definirt, so betrachtet er sie als eine seiner Kategorien, und folglich als einen der reinen Verstandesbegriffe; damit die Definition gut sei, muß sie diesen reinen Begriff mit aller der Ausdehung, die er in sich schließt, ausdrücken; und da, wie ich gezeigt habe, der Begriff an sich nicht auf die Sphäre der Sensibilität beschränkt ist, so folgt, daß Kants Definition nicht zulässig ist. Wenn er gesagt hätte, die Anwendungen des Begriffes sind, wenn sie außerhalb des sinnlichen Gebietes gemacht werden, ungegründet, so wäre er in Irrthum gefallen, hätte jedoch nicht den Begriff selbst zerstört; so aber bezieht sich sein Mißverständniß nicht bloß auf den Gebrauch des Begriffes, sondern auf die Natur des Begriffes selbst, welcher vernichtet wird, wenn man ihn auf die Sphäre der Sensibilität beschränkt.

2) Auf die Idee des Seins gründet sich das Prinzip des Widerspruches, welches sich auf Alles, auf das Übersinnliche ebenso wie auf das Sinnliche bezieht. Wenn wir die Lehre des Kant annehmen wollten, so würde folgen, daß das Prinzip des Widerspruches: „Es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei," folgendem Satze gleich wäre: „Es ist unmöglich, daß ein Phänomen der Sensibilität zu gleicher Zeit erscheine und nicht erscheine." Es ist evident, daß weder die Philosophie, noch der gesunde Sinn dem Prinzip des Widerspruches jemals eine solche Bedeutung gegeben hat. Wenn man die Unmöglichkeit behauptet, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei, so spricht man im

Allgemeinen und sieht absolut davon ab, ob die Sache dem sinnlichen Gebiet angehöre oder nicht.

Wenn dem nicht so wäre, dann müßten wir entweder sagen, daß die nicht sinnlichen Wesen absolut unmöglich sind, was selbst Kant nicht zu behaupten wagt, oder wenigstens, daß wir zweifeln, ob das Prinzip des Widerspruches auf sie anwendbar sei, im Falle sie existirten. Wer sieht nicht das Absurde eines solchen Zweifels, wer sieht nicht, daß, wenn wir ihn auch nur einen Augenblick aufkommen lassen, wir jede Intelligenz vernichten? Wenn wir die Allgemeinheit des Prinzipes des Widerspruches beschränken, dann ist die Unmöglichkeit, welche es ausspricht, keine absolute, und wenn es in einigen Fällen falsch sein kann, wer versichert uns, daß es nicht in allen falsch ist?

3) Kant selbst nimmt den Unterschied zwischen den Phänomenen der Sensibilität und den rein intellektuellen Begriffen an; also umfaßt, nach seinem eigenen Geständniß, die Realität etwas mehr als das Sinnliche. Die rein intellektuellen Begriffe sind eine Realität, sind Etwas, wenn auch subjektive Phänomene unseres Geistes, und gleichwohl sind sie nicht sinnlich, wie Kant selbst zugiebt; also verfällt dieser Philosoph in Widerspruch mit sich selbst, wenn er die Idee der Realität auf das rein Sinnliche beschränkt.

99. Kant begreift die Realität und die Negation nur als die Zeit ausfüllend oder leer lassend, welche, nach der Meinung des deutschen Philosophen, die primitive Form unserer Anschauungen und eine Art von Hintergrund ist, auf dem die Seele alle Objekte sieht, ihre eigenen Operationen nicht ausgenommen. Nach dieser Lehre geht die Idee der Zeit denen der Realität und Negation voran; denn diese beiden letzteren sind nur denkbar in Beziehung zu ihr. Es springt sofort die Sonderbarkeit einer Form, oder wie man dies immer nennen will, in die Augen, worauf sich die Ideen der Realität und

Negation beziehen sollen, wenn außer der Idee der Realität nichts denkbar ist. Kant, so scrupulös in der Analyse der in unserem Geist enthaltenen Elemente und so verächtlich absprechend über alle Metaphysiker, die ihm vorangegangen, hätte uns doch die Natur dieser Form erklären sollen, in der wir die Realität sehen, und die gleichwohl nicht in der Idee der Realität enthalten ist. Wenn sie etwas ist, so wird sie auch eine Realität sein, und wenn sie nicht etwas ist, so wird sie ein reines Nichts sein, und folglich nicht eine Form sein können, die, indem sie sich erfüllt oder entleert, dem Geiste die Ideen der Realität und Negation darbietet. Es wäre mir nicht schwer, mit einer Menge von Gründen die Täuschung des deutschen Philosophen offenbar zu machen, wenn er mit solcher Ungenauigkeit die Beziehungen zwischen der Zeit und der Idee des Seins bestimmt; aber da ich über die Idee der Zeit noch ausführlich zu sprechen habe, so will ich hier nicht erörtern, was einem anderen Theile dieses Werkes entspricht.

XIV. Kapitel.

Resultat der Lehre vom Sein.

100. Fassen wir die in den vorhergehenden Kapiteln vorgetragene Lehre noch einmal kurz zusammen, um ihre Verknüpfung und ihren Zusammenhang deutlich zu sehen.

Die Idee des Seins ist so fruchtbar an Resultaten, daß man sie unter allen Gesichtspunkten ergründen muß und bei den Untersuchungen der transcendentalen Philosophie nie aus den Augen verlieren darf.

101. Wir haben die Idee des Seins oder des Wesens im Allgemeinen; dies bezeugt die Vernunft und der innere Sinn.

102. Diese Idee ist einfach und wir können sie nicht in andere Elemente auflösen; sie drückt eine allgemeine Beziehung der Dinge aus und sie wird in gewisser Weise ihrer Natur

beraubt, wenn sie mit besonderen Ideen vermischt wird. Sie ist nicht intuitiv, sondern unbestimmt, und zwar in dem Grade, daß sie für sich allein uns weder die Idee eines wirklichen, noch eines möglichen Wesens geben könnte. In jedem Sein begreifen wir nicht bloß, daß es ist, sondern auch, daß es etwas, eine Sache ist, die sein Prädikat ist; das unendliche Sein selbst ist nicht bloß ein Wesen, sondern ein intelligentes und freies Wesen, welches formaliter alle Vollkommenheiten besitzt, welche in sich nichts Unvollkommenes einschließen.

103. Die Idee des Seins kann entweder die bloße Existenz ausdrücken, oder die Beziehung eines Prädikates zu einem Subjekte; im ersteren Falle ist sie substantiv; im letzteren copulativ. Von den beiden Sätzen: „die Sonne ist," und „die Sonne ist leuchtend", ist im ersteren das Sein substantiv oder drückt die Existenz aus, und im letzteren copulativ, oder bezeichnet die Beziehung des Prädikates in dem Subjekte.

104. Die Ideen der Identität und des Unterschiedes entstehen aus den Ideen des Seins und des Nichtseins; und auch die Idee des copulativen Seins, welche die Identität eines Prädikates mit dem Objekte behauptet, entspringt in gewisser Weise aus der Idee des substantiven Seins.

105. Das Sein, welches das Hauptobjekt des Verstandes ist, ist nicht das Mögliche, insofern es möglich ist; wir begreifen die Möglichkeit nur in Beziehung zur Wirklichkeit; jene entsteht aus dieser, nicht diese aus jener. Wir würden die reine Möglichkeit, d. h. die Möglichkeit ohne Existenz, nicht begreifen, wenn wir nicht endliche Wesen begriffen, in deren Idee das Sein nicht nothwendig enthalten ist und deren Erscheinen und Verschwinden wir beständig erfahren.

106. Der Verstand nimmt das Sein wahr; und dies ist eine unerläßliche Bedingung für alle seine Wahrnehmungen; aber die Idee des Seins ist nicht die einzige, die sich ihm darbietet; denn er erkennt verschiedene Arten des Seins, welche, eben weil sie Arten sind, zu der allgemeinen und absoluten Idee der Existenz etwas hinzufügen.

107. Wenn wir die Wesenheiten der Dinge betrachten, abgesehen von ihrer Realität, dann schließen unsere Erkenntnisse stets die Bedingung ein: wenn sie existiren. Von dem rein Möglichen, insofern es nicht ist, giebt es nur eine bedingte Wissenschaft, d. h. wenn das Objekt aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht. Um die reine Möglichkeit zu begründen, so daß in ihr nothwendige Beziehungen vorhanden, unter der Bedingung der Existenz, muß man auf ein nothwendiges Wesen zurückgehen, das der Ursprung aller Wahrheit ist.

108. Die Wesenheiten der Dinge in abstracto bedeuten nichts und können kein Objekt der Affirmation oder Negation sein, wenn wir nicht ein nothwendiges Wesen annehmen, in welchem der Grund der Beziehungen der Dinge und der Möglichkeit ihrer Existenz sich findet.

109. Die reine Wahrheit, unabhängig von jedem Verstande, von jedem Sein, nicht bloß von dem Geschaffenen, sondern auch von dem Ungeschaffenen, ist eine Illusion, oder besser, ein Absurdum. Von dem reinen Nichts ist nichts wahr. Die Wahrheit kann nicht atheistisch sein; ohne Gott giebt es keine Wahrheit.

110. Wir erkennen nicht bloß das Sein, sondern auch das Nichtsein; wir haben die Idee der Negation. Diese bezieht sich stets auf irgend ein Sein; das absolute Nichts kann kein Objekt der Intelligenz sein. Die Idee der Negation hat ihre besondere Fruchtbarkeit; mit der des Seins combinirt, begründet sie das Prinzip des Widerspruches, erzeugt die Ideen des Unterschiedes und der Multiplizität, und macht die negativen Urtheile möglich.

111. Die Idee des Seins entspringt nicht aus den Sensationen; sie ist auch nicht eingeboren in dem Sinne, daß sie in unserem Geiste als ein Typus noch vor allen Perzeptionen existirte. Doch steht nichts entgegen, sie eingeboren zu nennen, wenn man durch dieses Wort eine Bedingung sine qua non aller unserer intellektuellen Akte bezeichnen will und folglich der Ausübung unserer eingeborenen Fähigkeiten. Mit jeder in=

tellektuellen Perzeption findet sich die Idee des Seins vermischt; aber dieselbe bietet sich nicht mit aller Klarheit und Bestimmtheit unserem Verstande dar, ehe wir mittelst der Reflexion sie nicht von den besonderen Ideen trennen, welche sie begleiten.

112. Die Wesenheit unterscheidet sich nicht von der Existenz, auch bei den endlichen Wesen. Es ist dies eine Unterscheidung der Begriffe, welcher kein Unterschied in der Wirklichkeit entspricht.

113. Die Identität der Wesenheit mit der Existenz bringt nicht die Nothwendigkeit der endlichen Wesen mit sich. Die Argumente, welche man anwendet, um diesen Schluß zu ziehen, gründen sich auf die doppelsinnige Bedeutung, die man den Worten giebt.

114. Die Meinung des Kant, welcher die Idee der Realität und der Negation auf das rein sinnliche Gebiet beschränkt, führt die Vernichtung jeder Intelligenz herbei; denn sie erschüttert das Prinzip des Widerspruches selbst. Diese Lehre des deutschen Philosophen steht in Widerspruch mit dem, was er selbst über die rein intellektuellen Begriffe lehrt, die von den sinnlichen Vorstellungen verschieden sind. Indem er die Ideen der Realität und der Negation auf die Idee der Zeit bezieht, läßt er außerhalb der Idee der Realität, was nothwendig zu ihr gehören muß, und stellt die der Zeit unter einem gänzlich verfehlten Gesichtspunkte dar.

115. Sowie die sinnliche Vorstellung die primitive Intuition der Ausdehnung zur Basis hat, so erkennen die perzeptiven Fähigkeiten des reinen Verstandes die Idee des Seins als ihre Basis an, und ebenso, wie die Ausdehnung sich der Sensibilität als begränzbar darbietet und aus der Begränzbarkeit die Figurabilität und folglich alle Objekte der geometrischen Wissenschaft entstehen, so combinirt sich auch die Idee des Nichtseins mit der des Seins und befruchtet in gewisser Weise die metaphysischen Wissenschaften.

116. Dieser Parallelismus der beiden Ideen der Ausdehnung und des Seins ist nicht von der Art, daß die erstere

unabhängig wäre von der letzteren. Die Idee der Ausdehnung ist unfruchtbar für die Wissenschaft, wenn sie nicht mit den allgemeinen Ideen des Seins und Nichtseins combinirt wird. Dies könnte in mannichfacher Weise bewiesen werden; doch es genügt, daran zu erinnern, daß die Geometrie bei jedem Schritte, den sie macht, sich des Prinzipes des Widerspruches bedient, zu welchem die Ideen des Seins und des Nichtseins gehören. (Vergl. IV. Buch, V. Kap.)

117. Aus den Ideen des Seins und des Nichtseins entstehen, wenn sie mit den intuitiven combinirt werden, alle unsere Erkenntnisse. In den folgenden Büchern werden wir Gelegenheit haben, diese wunderbare Fruchtbarkeit einer Idee zu beobachten, die, obgleich sie für sich allein uns nichts Positives lehren würde, gleichwohl, mit anderen verbunden und in verschiedener Weise modificirt, solchergestalt die intellektuelle Welt erleuchtet, daß sie mit Recht das Objekt des Verstandes genannt werden konnte.

Sechstes Buch.

Einheit und Zahl.

I. Kapitel.

Vorläufige Betrachtungen über die Idee der Einheit.

1. Bevor wir die Idee der Zahl analysiren, betrachten wir ihr einfachstes Element, die Einheit. Die Zahl ist eine Verbindung von Einheiten; wenn wir nicht wissen, was die Einheit ist, können wir auch nicht wissen, was die Zahl ist. (Vergl. V. Buch, X. Kap.)

2. Was ist die Einheit? Wann ist eine Sache eine? Es scheint, daß wir Alle wissen, was die Einheit ist, denn mit ihr bilden wir das Gebäude unserer arithmetischen Kenntnisse. Wir wissen Alle, wann eine Sache eine ist, ohne daß wir uns jemals täuschten in Betreff der Bedeutung des Wortes. In diesem Punkte ist kein Unterschied zwischen dem Gelehrten und dem Ungebildeten vorhanden. Das Wort eins in unserer Sprache bedeutet dasselbe für Alle, die es verstehen; eben dies findet bei den übrigen Völkern rücksichtlich des Wortes statt,

durch welches sie dieselbe Idee bezeichnen. Wo immer die Ziffer 1 sich zeigt, welche dieser Idee entspricht, und sie in allgemeiner Weise ausdrückt, abgesehen von den Verschiedenheiten der Sprachidiome, da verstehen sie alle Menschen und wenden sie in derselben Weise an.

3. Die Idee der Einheit ist dieselbe in allen Menschen, sie ist ein gemeinsames Erbgut des Menschengeschlechtes. Sie verknüpft sich weder mit diesem noch mit jenem Objekte, weder mit diesem noch mit jenem Geistesakte; sie erstreckt sich auf Alles in derselben Weise. Selbst die zusammengesetzten Sachen, die vielfältigen Sachen, werden nur eins genannt, insofern sie an der allgemeinen Idee Theil haben. Der untheilbare Punkt ist einer. Die Linie, welche aus vielen Punkten besteht, würde nicht eine sein, wenn diese Punkte nicht die Verknüpfung der Contiguität hätten, wenn sie nicht dazu beitrügen, ein Objekt zu bilden, das auf uns einen Eindruck macht, das einem Akte unseres Verstandes unterworfen ist.

4. Die Idee der Einheit ist keine besondere Sensation, denn sie kommt allen zu; sie ist nicht die Sensation im Allgemeinen, denn sie kommt auch demjenigen zu, was nicht Sensation ist; eine ist die Sensation der Farbe, aber eines ist auch das Bewußtsein des Ich, das keine Sensation ist; eine ist die Gestalt des Rechteckes, die ich vor Augen habe, die ich empfinde, und eine ist die Beziehung der Gleichheit seiner Winkel, die keine Sensation ist.

5. Die Idee der Einheit ist eine einfache Idee, welche unseren Geist von seinen ersten Schritten an begleitet; wir finden sie in Allem; wir begreifen sie vollkommen; wir erklären sie nicht, wie wir wünschen möchten, denn sie ist einfach und kann nicht aufgelöst werden, indem sie mit verschiedenen Worten ausgedrückt würde. Ich will hiermit nicht sagen, daß man nothwendig auf jede Erklärung der Idee der Einheit verzichten müsse; ich will den Leser nur aufmerksam machen auf die Art der Erklärung, die er zu erwarten hat; diese kann nämlich nichts anderes sein, als die Analyse der Thatsache, insofern

sie in den Objekten liegt, und des Phänomenes, insofern es sich unserem Geiste darstellt.

II. Kapitel.

Was ist die Einheit?

6. Die Scholastiker haben wahr gesprochen, wenn sie sagten: Jedes Sein ist eins, und Alles, was eins ist, ist ein Sein. Die Einheit ist ein allgemeines Attribut jedes Seins, aber von ihm selbst nicht verschieden. Bei nur oberflächlichem Nachdenken springt es schon in die Augen, daß die Einheit und das Sein sich nicht unterscheiden; die Idee der Einheit für sich allein bietet uns nichts Wirkliches, und selbst nichts Mögliches dar; was wäre die Einheit, wenn sie nichts weiter als Einheit wäre? Diese Idee ist in der des Seins enthalten, ist ein Gesichtspunkt desselben, eine Beziehung, unter welcher sich das Sein dem Verstande darstellt.

7. Doch, was ist dieser Begriff der Einheit, unter dem sich uns die Wesen darbieten? Wir sagen, daß Einheit in dem Objekte vorhanden, wenn kein Unterschied in dem Begriff vorhanden, der es vorstellt; und dieser Unterschied ist nicht vorhanden, wenn die Perzeption des relativen Nichtseins sich in dem Objekte nicht combinirt mit der des Seins. Wo immer Perzeption eines Objektes schlechtweg ist, dort ist Einheit. Ich nehme das Objekt B wahr. Sei B auch, was es wolle, für mich ist es eins, wenn ich es nicht wahrnehme als ein Zusammengesetztes aus c und d, von welchen das eine nicht das andere ist. Wenn ich in dem Objekte B den Unterschied zwischen c und d wahrnehme, dann verschwindet die Einheit.

Es ist evident, daß ich, auch wenn ich diese Zusammensetzung erkenne, von ihr absehen und einfach nur das Resultat, das Ganze, B, betrachten kann; dann erscheint die Einheit auf's Neue.

8. Aus dem Gesagten ersieht man, daß die Einheit von zweierlei Art ist, die wirkliche (reale) und die künstliche (gemachte). Die wirkliche existirt, wenn in der Sache der Unterschied nicht bloß nicht wahrgenommen wird, sondern nicht vorhanden ist; die künstliche findet sich in den zusammengesetzten Dingen, welche verschiedene Dinge in sich schließen, die sich dem Geiste darbieten können, als untergeordnet unter eine Einheit der Ordnung, und abgesehen von dem wirklichen Unterschiede, den sie enthalten.

9. In den Schulen definirte man zuweilen das Eine als: ens indivisum in se, et divisum ab aliis. Der erste Theil dieser Definition scheint vollkommen genau zu sein, vorausgesetzt, daß man unter indivisum nicht verstehe Nicht-getrennt, sondern Nicht-verschieden; den letzteren Theil jedoch halte ich zum wenigsten für überflüssig. Wenn auch nur ein einziges, vollkommen einfaches Wesen existirte, so würde es nichts desto weniger eins sein, und gleichwohl könnte man auf dasselbe nicht anwenden, daß es von den Anderen verschieden sei: divisum ab aliis. Wenn es keine anderen giebt, kann es auch keine Verschiedenheit von ihnen geben. Dieses Glied der Definition ist also überflüssig.

10. Man wird sagen, das Wesen, welches eins ist, ist verschieden von den anderen wirklichen oder möglichen; bei der Annahme eines einzigen Wesens wären zwar keine wirklichen anderen vorhanden, aber doch mögliche; allein hierdurch wird die Schwierigkeit nicht vernichtet; das einzige Wesen wäre wirklich eins und die Unterscheidung von anderen wäre nur möglich; denn die Unterscheidung zweier Extreme kann nicht wirklich sein, wenn eins von ihnen nur möglich ist; die Unterscheidung von den anderen also (divisio ab aliis) ist kein nothwendiges constituirendes Element der Einheit; denn diese ist schon wirklich, wenn das constituirende Element auch bloß möglich ist.

11. Man kann auch noch eine andere Bemerkung machen, welche diese Lehre bestättigt. Im gewöhnlichen Gebrauche steht

die Einheit der Unterscheidung entgegen; wenn kein Unterschied vorhanden, ist Einheit vorhanden. Damit aber kein Unterschied vorhanden sei, genügt es, daß das eine Wesen nicht als vielfach aufgefaßt werde, und dies erreicht man ganz unabhängig von seiner Vergleichung mit den anderen. Die Worte: die anderen, die übrigen, setzen Wesen voraus, welche eins sind; die Idee der Einheit geht der des Unterschiedes voran; die Wesen werden erst dann als untereinander verschieden betrachtet, nachdem man sie, jedes für sich allein, als eins betrachtet hat.

12. Es scheint mir daher, daß das Eins-Sein hinreichend definirt ist durch: ens indivisum in se, ein Wesen, das in sich keine Theilung hat. Je nachdem die Ungetheiltheit ist, wird auch die Einheit sein. Wenn die Ungetheiltheit Nicht-Unterscheidung bedeutet, wird die Einheit real sein; wenn sie jedoch nur Nicht-Trennung oder Vereinigung bedeutet, wird die Einheit künstlich sein. Die unausgedehnten Atome, aus denen Einige die Materie bestehen lassen, würden real eins sein, denn in ihnen wäre keine Unterscheidung vorhanden. Die Körper sind künstlich eins, denn ihre Theile sind real verschieden, obgleich vereinigt.

13. Man könnte fragen, ob das Wesen eins wäre, das in sich ungetheilt und von den anderen nicht verschieden wäre; denn wenn es nicht eins wäre, so würde folgen, daß die Definition mit Unrecht getadelt worden, vorausgesetzt, daß dasjenige nicht eins wäre, was der zweiten in der Definition angeführten Eigenschaft entbehrte? Hierauf erwiedere ich: das Wesen, das in sich keinen Unterschied einschlöße, und sich von den anderen nicht unterschiede, wäre auch eins; in diesem Falle würde es gar keine anderen geben; denn diese sind nicht vorhanden, wenn kein Unterschied vorhanden ist. Bei dieser Voraussetzung gäbe es nur eine Einheit, die Einheit des Pantheismus, das große All, das Absolute, mit dem Alles sich identificirte.

14. Es ist gesagt worden, die Einheit, die mit dem

Sein zusammenfällt, sei verschieden von der Einheit, welche der Zahl den Ursprung giebt. In der That sind hier zwei verschiedene Begriffe der Einheit vorhanden, insofern nämlich die erstere nur allein die Nichtunterscheidung und die andere die Beziehung bezeichnet zur Erzeugung der Quantität. Aber hieraus folgt nicht, daß das Eine, was sich mit dem Sein identificirt, sich von dem unterscheide, das die Zahl erzeugt. Alle in sich einen, aber von einander verschiedenen Wesen können, seien sie, welche sie wollen, unter der Idee der Zahl erfaßt werden. In dem hochheiligen Geheimniß der Dreieinigkeit ist die Zahl drei vorhanden, und wir sagen mit vollkommener Wahrheit, daß in Gott drei Personen sind.

15. Die Einheit, welche die Zahl erzeugt, braucht nicht nothwendig real zu sein; es genügt, daß sie künstlich sei. Wenn wir einen Fuß zur Einheit nehmen, so bedienen wir uns einer künstlichen Einheit; denn der Fuß besteht aus Theilen, und gleichwohl ist die Zahl, welche resultirt, eine wahre Zahl.

III. Kapitel.

Einheit und Einfachheit.

16. Die reale Einheit fällt mit der Einfachheit zusammen. Das real Eine entbehrt des Unterschiedes in sich selbst; es besteht nicht aus Theilen, von denen man sagen kann: dieser ist nicht jener. Offenbar ist nichts weiter erforderlich, damit Einfachheit vorhanden sei; das Einfache steht dem Zusammengesetzten entgegen, demjenigen, was aus verschiedenen Wesen gebildet ist, von denen das eine nicht das andere ist.

17. Diese Einfachheit finden wir in keinem der unserer Anschauung unterworfenen Objekte, mit Ausnahme der Akte unserer Seele. Wenn wir daher auch durch Discurs erkennen,

daß es Substanzen gebe, die real eins oder einfach sind, so sehen wir sie doch nicht in sich selbst.

Das Ausgedehnte besteht wesentlich aus Theilen, hieraus folgt, daß wir die reale Einheit oder die Einfachheit nicht in der körperlichen Welt finden, insofern sie das Objekt unserer Sensibilität ist. Aber da das Zusammengesetzte sich in das Einfache auflösen muß, und man nicht bis in's Unendliche fortschreiten kann, so folgt ebenfalls, daß das körperliche Universum selbst eine Verbindung von Substanzen ist, die, mag man sie unausgedehnte Punkte, oder wie man sonst will, nennen, sich nicht in andere auflösen können, und folglich real eins und einfach sind.

18. Hieraus ergiebt sich, daß man in gewisser Weise sagen könnte, die Substanzen seien real einfach, und daß die zusammengesetzten Dinge Verbindungen von Substanzen sind, welche ihrerseits eine dritte Substanz bilden, indem sie sich unter einem gewissen herrschenden Gesetze vereinigen, welches ihnen die Einheit giebt, die wir künstliche nennen.

19. Ich kann hier nicht umhin, darauf aufmerksam zu machen, wie die transcendentale Analyse diejenigen in Verlegenheit bringt, welche die Einfachheit der denkenden Wesen nicht zugeben; denn wir finden, daß die Einfachheit eher ist, als die Zusammensetzung, und daß diese nicht einmal gedacht werden kann, wenn wir nicht jene voraussetzen. Die Einfachheit ist ein nothwendiges Gesetz alles Seins; ein zusammengesetztes Wesen sollte vielmehr eine Verbindung von Wesen, als ein Wesen genannt werden.

20. Ich sagte, die einfachen Substanzen böten sich unserer Anschauung nicht dar, und diese habe keine anderen Objekte, die den Namen einfacher verdienen, als die Akte unserer Seele. Dies kommt daher, daß das Hauptmittel der Anschauung für uns die Sinnlichkeit ist, welche auf Vorstellungen beruht, die ihre Basis in der Ausdehnung haben. Was die Akte unserer Seele betrifft, die uns in Anschauung, in dem inneren Sinne, gegeben sind, so unterliegt es keinem Zweifel,

daß sie vollkommen einfach sind. Wer ist im Stande, eine Perzeption, ein Urtheil, ein Ratiocinium, einen Willensakt in Theile aufzulösen?

21. Die Perzeption gewisser Objekte bedarf vorbereitender Akte, und dasselbe kann man vom Urtheil und Ratiocinium sagen; aber diese Operationen an sich selbst sind vollkommen einfach, und können unmöglich in Theile zerlegt werden. Die Einfachheit findet sich ebenso in den Akten des Willens, sowohl des reinen, intellektuellen als des sensiblen Willens. Wie will man die Akte: ich will, ich will nicht, ich liebe, ich verabscheue, ich genieße, ich leide, in Theile zerlegen?

22. Man darf die Multiplicität der Akte nicht mit den Akten selbst verwechseln; ich läugne nicht, daß ihrer viele sind; ich sage nur, daß diese an sich selbst einfach sind. In unserem Geiste folgen beständig auf einander Gedanken, Eindrücke, Affektionen verschiedener Art; die Phänomene sind unter sich verschieden, denn sie existiren in verschiedenen Zeiten, und zu gleicher Zeit existiren die einen ohne die anderen, und einige von ihnen sind incompatibel, weil sie sich widersprechen; aber jedes Phänomen für sich ist der Auflösung nicht fähig, läßt in sich die Unterscheidung in verschiedene Theile nicht zu, und ist folglich einfach.

23. Die wahre Einheit findet sich also nur in der Einfachheit; wo keine wahre Einfachheit ist, dort ist künstliche, aber nicht reale Einheit; denn wenn auch keine Trennung stattfände, ist doch Unterschied zwischen den verschiedenen Theilen vorhanden, aus denen das Zusammengesetzte sich bildet.

24. Hieraus folgt, daß man in der Definition des einen Wesens anstatt indivisum lieber sagen sollte indistinctum; denn die Unterscheidung steht entgegen der Einheit der Identität, die Theilung der Vereinigung. Für die künstliche Einheit genügt die Ungetheiltheit, aber die wirkliche Einheit bedarf der Nichtunterscheidung. Wie vereinigt auch immer zwei Sachen sein mögen, wenn die eine nicht die andere ist, so sind sie ver-

schieden, und können nicht eins in streng metaphysischer Bedeutung genannt werden.

25. Diese Bemerkungen haben nur den Zweck, die Ideen genau zu fixiren, nicht aber die Sprache zu modificiren. Im gewöhnlichen Gebrauche wendet man die Idee der Einheit in weniger strengem Sinne an; und, weit davon entfernt, mich diesem Gebrauche zu widersetzen, gebe ich zu, daß er einen vernünftigen Grund hat. Aus der Vereinigung real verschiedener Dinge entsteht ein Ganzes, das eins genannt werden kann, insofern es ebenfalls einer gewissen Einheit unterworfen ist; und wenn es nicht gestattet wäre, dieses Wort in einer weniger strengen Bedeutung zu brauchen, als die metaphysische Analyse fordert, so müßte man die Einheit aus dem größten Theile der Objekte verbannen. Ich habe bereits gesagt, daß die einfachen Substanzen sich uns nicht in unmittelbarer Anschauung darbieten, und daß wir vielmehr die Verbindungen, als die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, sehen; wenn wir die Einheit nur auf die einfachen Elemente anwenden könnten, so würden die Wissenschaften außerordentlich zusammenschrumpfen, die Sprache würde arm werden, und die Literatur, und die schönen Künste eine ihrer charakteristischen Vollkommenheiten verlieren, welche eben die Einheit ist.

IV. Kapitel.

Ursprung des Strebens unseres Geistes nach der Einheit.

26. Wie erwirbt unser Geist die Idee der Einheit, während wir die Multiplicität in allen sensiblen Objekten finden, die doch am meisten unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen? Wir suchen die Einheit in den Wissenschaften, die Einheit in der Literatur, die Einheit in den Künsten, die Einheit in Allem. Woher entsteht dieses unwiderstehliche Streben nach der Einheit, das uns die künstliche suchen läßt, wenn wir die wirkliche nicht

finden, und zwar trotz der Vielfältigkeit, die in den Objekten unserer Perzeption sich darbietet?

27. Wenn ich mich nicht täusche, so können zwei Ursachen dieses Strebens nach Einheit bezeichnet werden, eine objektive und eine subjektive. Die erstere besteht in dem Charakter der Einheit selbst, in der hauptsächlich das Objekt des Verstandes enthalten ist; die andere ist die Einheit, die sich in dem intelligenten Wesen selbst findet, und die dieses in seinem Innern erfährt. Diese Ideen bedürfen der Erklärung.

28. Die Einheit ist das Sein; jedes Sein ist eins, und streng genommen findet sich das Sein nur in der Einheit. Nehmen wir ein zusammengesetztes Objekt, so finden wir in ihm zwei Dinge: die einfachen Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist, und die Vereinigung derselben. Das Sein im eigentlichen Sinne ist nicht in der Vereinigung, sondern in den vereinigten Elementen. Die Vereinigung ist eine bloße Beziehung, welche nicht einmal möglich ist, wenn keine Elemente da sind, welche vereinigt werden. Umgekehrt sind aber diese Elemente, abgesehen von der Vereinigung, wahre Wesen, welche vor der Vereinigung existirten und nachher existiren. Was ist ein organischer Körper? Eine Verbindung von Atomen, die nach einem gewissen Gesetz vereinigt sind, je nach dem Prinzip, das dem Organismus zu Grunde liegt. Die Theile existirten schon, ehe dieser sich bildete, und wenn er zerstört sein wird, werden sie fortfahren, zu existiren. Das Sein war also eigentlich in den Elementen vorhanden, und der Organismus war eine Beziehung dieser untereinander.

29. Der Organismus hat ein Prinzip nöthig, das in ihm herrscht, indem es seine Funktionen bestimmten Gesetzen unterwirft, um seinen Zweck zu erreichen. Hieraus ersieht man, daß auch die Beziehung selbst der Einheit unterworfen ist, nämlich der Einheit des Zweckes und der Einheit des Prinzipes, das sie beherrscht und leitet.

30. Man begreift nicht, wie die Vereinigung verschiedener Dinge irgend etwas bedeuten, oder zu irgend etwas

führen könne, außer insofern die Einheit sie beherrscht. In den unserer Erfahrung unterworfenen Objekten vereinigen sich die Dinge auf dreierlei Weise: durch Juxtaposition im Raume, durch Coexistenz in der Zeit und durch Association in der Ausübung ihrer Aktivität. Auf die erste Weise sind die Elemente vereinigt, welche die Ausdehnung bilden; auf die zweite Weise alle Objekte, welche einer und derselben Zeit angehören; auf die dritte Weise alle diejenigen, die ihre Kräfte durch die Richtung auf dasselbe Ziel vereinigen.

31. Die Vereinigung, welche in der Continuität der Elemente im Raume besteht, hat in den Augen der Wissenschaft nur insofern einen Werth, als ein intelligentes Wesen vorhanden ist, das die Formen wahrnimmt, die aus der Continuität entstehen, indem es dieselben auf Prinzipe der Einheit in idealen Typen reducirt. Vier Linien von Punkten, die in der Weise liegen, daß sie ein Viereck bilden, bedeuten nichts in der Wissenschaft, bis eine Intelligenz vorhanden ist, die unter der Einheit die Form des Viereckes wahrnimmt. Ich läugne nicht die Existenz des Viereckes, unabhängig von der intellektuellen Perzeption; abgesehen von der Intelligenz, würden gewiß jene in dieser Weise liegenden Linien existiren; aber diese Disposition in Form des Viereckes ist eine Beziehung, ist kein Sein, das verschieden wäre von der Verbindung der so disponirten Elemente, und für sich allein bietet sie der Intelligenz kein Objekt dar, außer insofern sie sich darstellt unter der Einheit der Form des Viereckes.

Wenn die Intelligenz ein wahres Sein sucht, so findet sie es nur in den Elementen, und wenn sie die Beziehung derselben wahrnehmen will, sieht sie sich genöthigt, der Einheit der Form sich zu bedienen.

32. Die Coexistenz in der Zeit ist eine Beziehung, die für sich allein den Objekten nichts giebt und nichts nimmt. Diese haben ihre Existenz unabhängig von dieser Beziehung; damit sie coexistiren, ist es nöthig, daß sie existiren. Die Beziehung bezeichnet nur etwas für den Verstand Wahrnehmbares,

insofern sie sich ihm unter der Einheit darstellt, welche in diesem Falle Einheit der Zeit ist, wie sie im vorigen Einheit des Raumes war.

33. Die Association von Aktivitäten bedeutet ebenfalls nichts Begreifbares, außer insofern sie die Convergenz der Kräfte nach einem und demselben Objekt bezeichnet. Wenn die Einheit des Direktionspunktes fehlte, würde die Vereinigung nichts ausdrücken, und die Intelligenz hätte zum Objekt die ohne irgend eine Beziehung zerstreuten Aktivitäten.

34. Es bleibt mithin bewiesen, daß die Einheit ein Gesetz unseres Geistes ist, das sich auf die Natur der Sachen selbst gründet. Das absolute Sein findet sich nicht im Zusammengesetzten, sondern im Einfachen, und das relative Sein ist nur denkbar, insofern es der Einheit unterworfen ist.

35. Die andere Quelle des Strebens unseres Geistes nach der Einheit finden wir in seiner eigenen Natur. Er ist selbst in sich eins, einfach, und sucht daher Alles sich zu assimiliren in dieser Einheit und Einfachheit. Bei der unermeßlichen Verschiedenheit von sensiblen, intellektuellen und moralischen Phänomenen, die er unaufhörlich erfährt, fühlt er sich eins in Mitten der Multiplicität, bleibend in Mitten der Aufeinanderfolge. Die Identität des Ich wird ihm durch den inneren Sinn mit unwiderstehlicher Gewißheit bezeugt. Diese Einheit, diese Identität, ist eben so gewiß, eben so evident für das Kind, das anfängt, Schmerz und Wohlbehagen zu empfinden, und das nicht daran zweifelt, daß es ein und dasselbe Wesen ist, welches beide Eindrücke erfährt, wie für den Philosophen, der lange Jahre hindurch sich mit tiefen Studien über die Idee des Ich und die Einheit des Bewußtseins beschäftigt hat.

Die Einheit und Einfachheit, welche wir in uns erfahren, nöthigen uns, das Zusammengesetzte auf das Einfache, das Vielfältige auf das Eine zu reduciren. Die Perzeption der zusammengesetztesten Sachen bezieht sich auf ein Bewußtsein, das wesentlich eines ist; auch wenn wir durch einen einzigen

Akt die ganze Complication, die im Universum vorhanden ist, wahrnehmen könnten, würde doch dieser Akt vollkommen einfach sein; denn nur auf diese Weise könnte das Ich sagen: Ich nehme wahr.

36. Es existiren also zwei Gründe dafür, daß unser Geist in Allem die Einheit sucht. Die Intelligibilität der Objekte existirt nur, insofern sie einer gewissen wahrnehmbaren Einheit unterworfen sind, einer Form, unter welcher das Vielfache eins und das Zusammengesetzte einfach wird. Das Objekt des Verstandes ist das Sein, und das Sein ist im Einfachen. Das Zusammengesetzte schließt eine Verbindung einfacher Elemente in sich, mit der Beziehung, die man Vereinigung nennt; aber diese bildet nur ein wahrnehmbares Objekt, insofern sie sich unter einer gewissen Einheit darstellt.

Die Intelligenz ist in dem Subjekte unbegreiflich ohne die untheilbare Einheit des Bewußtseins. Jedes intelligente Wesen bedarf dieses Band, das die Verschiedenheit der Phänomene, deren Subjekt es ist, vereinigt; wenn diese Einheit aufhörte, dann wären diese Phänomene eine unförmliche Summe von Wesen, ohne irgend welche Beziehung unter einander; sie wären intellektuelle Akte ohne ein intelligentes Wesen.

Das Streben nach der Einheit entsteht aus der Vollkommenheit unseres Geistes, und ist an sich selbst eine Vollkommenheit; doch muß man sich hüten, es irre zu leiten, indem man eine reale Einheit sucht, wo wir nur die künstliche finden können. Aus dieser Übertreibung entsteht ein verderblicher Irrthum, der Hauptirrthum unserer Zeit, der Pantheismus. Die Einheit ist in unserem Geiste, sie ist in der unendlichen Wesenheit, der Ursache aller endlichen Wesen; aber sie ist nicht in der Verbindung dieser Wesen, die obgleich durch viele Bande vereinigt, doch nicht aufhören, verschieden zu sein. In der Welt ist Einheit der Ordnung, Einheit der Harmonie, Einheit des Ursprunges, Einheit des Zweckes; aber keine absolute Einheit. Zu der harmonischen Einheit gehört auch die Zahl, welche incompatibel ist mit jener absoluten Einheit,

die ebenso durch die Erfahrung, wie durch die Vernunft bekämpft wird.

V. Kapitel.

Erzeugung der Idee der Zahl.

37. Die Einheit ist das erste Element der Zahl; aber für sich allein constituirt sie nicht die Zahl; diese ist nicht die Einheit, sondern die Sammlung von Einheiten.

38. Die Zwei ist bereits eine Zahl. Welches ist die Idee der Zwei? Es springt in die Augen, daß diese Idee nicht identisch ist mit ihrem Zeichen; der Zeichen giebt es viele und sehr verschiedene; die Idee ist eine und stets dieselbe.

39. Auf den ersten Blick scheint es, als ob die Idee der Zwei unabhängig sei von der Art ihrer Erzeugung, und daß sie, während sie eine einzige ist, durch Addition und Subtraktion gebildet werden könne, indem man eins und eins summirt, oder eins von drei abzieht $1+1=2$; $3-1=2$. Allein, wenn man über diese Ausdrücke nachdenkt, entdeckt man, daß der zweite ohne den ersten unmöglich ist. Wir würden nicht wissen, daß $3-1=2$, wenn wir nicht wüßten, daß die Zwei in der Zusammensetzung der Drei enthalten sei, und auf welche Weise. Nichts von dem kann uns bekannt sein, wenn wir nicht vorher die Idee der Zwei haben. Die Idee der Summe ist also wesentlich für die Idee der Zwei, und diese ist nichts weiter als die Perzeption dieser Summe.

40. Die Idee der Zwei ist keine Sensation, denn sie erstreckt sich auf das Insensible ebenso, wie auf das Sensible, auf das Gleichzeitige, wie auf das Successive. Ihr Objekt ist zusammengesetzt; sie selbst ist einfach.

41. Da in der Zwei nur wenige Objekte vereinigt werden, so kann die Einbildungskraft sich vorstellen, was der Verstand wahrnimmt; die Idee erscheint uns deßhalb klarer, weil sie eine Vorstellung vor sich hat, in der sie sich versinnlichen

kann. Die Idee der vollzogenen Addition (in facto), d. h. die der Summe, ist in der Idee der Zwei enthalten, nicht aber die Addition in fieri. Wir haben von dieser Zahl eine sehr klare Idee, ohne successiv an eins und eins zu denken.

42. Die Idee der Zwei bezieht sich auf das Gleichzeitige, wie auf das Successive; aber unser Geist entdeckt sie nicht eher in den Sachen, bis die letzte gesetzt ist. Diese Perzeption hat zum Objekt die Beziehung der vereinigten Sachen; der Geist nimmt sie als solche wahr, und nur dann hat er die Idee der Zwei.

43. Weder die successive noch die gleichzeitige Perzeption zweier Objekte ist, wenn sie nicht von der Beziehung begleitet ist, die Idee der Zwei. Hierauf gründet es sich, daß man zu sagen pflegt, ein Mensch und ein Pferd machen nicht zwei, sondern eins und eins; denn dann stellen sich dem Verstande der Mensch und das Pferd nicht durch dasjenige dar, worin sie sich gleichen, sondern durch das, worin sie sich unterscheiden, und sie bilden nur eine Zahl, wenn sie sich dem Geiste unter einer gemeinschaftlichen Idee darstellen. So bilden sie, abgesehen von ihrem Unterschiede, und nur als beseelte Wesen, oder Körperwesen, oder Wesen überhaupt betrachtet, zwei.

44. Es ist also keine Zahl vorhanden, wenn zwischen den Objekten keine Ähnlichkeit vorhanden ist, oder sie nicht in irgend einer Weise unter einer gemeinschaftlichen Idee begriffen werden. Die Zahl vorzugsweise ist die abstrakte; denn absehend von dem, was die gezählten Sachen unterscheidet, betrachtet sie dieselben allein als Wesen, und folglich als ähnlich, als enthalten unter der allgemeinen Idee des Seins. Die concreten Zahlen sind nur Zahlen, insofern sie an dieser Eigenschaft Theil haben. Zwei, was auf ein Pferd und ein Pferd angewendet werden kann, ist nicht anwendbar auf ein Pferd und einen Menschen; allein es ist es, wenn ich, nicht denkend an den Unterschied von vernünftig und unvernünftig, sie in der Idee eines beseelten Wesens zusammenfasse. Die concrete Zahl bedarf eines gemeinschaftlichen Namens; sonst ist sie keine Zahl.

45. In der Idee der Zwei ist die des Unterschiedes enthalten, d. h. die, daß ein Objekt nicht das andere ist; sie schließt also nothwendig eine Affirmation und eine Negation ein. Affirmation der Existenz der gezählten Objekte, sei diese nun real, oder möglich, oder eingebildet; Negation des einen, rücksichtlich des anderen. Die Affirmation ohne Unterscheidung, ohne Negation schließt Identität ein. Die zwei Ideen: Identität und Unterschied, sind in der der Zwei und jeder Zahl überhaupt enthalten; Identität jedes Extremes mit sich selbst, Unterschied derselben untereinander. Die Identität in der Sache ist die Sache selbst; die Identität in der Idee ist die einfache Wahrnehmung der Sache. Der Unterschied in der Sache ist die Negation rücksichtlich der anderen; der Unterschied in der Idee ist die Perzeption der Negation. Wenn wir eine Sache wahrnehmen, dann nehmen wir sie stets identisch wahr, und deßhalb ist die Idee der Einheit in jeder Perzeption enthalten. Wenn wir eine Sache wahrnehmen, dann achten wir nicht immer auf ihre Negation rücksichtlich einer anderen, und deßhalb nehmen wir nicht immer die Zahl wahr. Die Idee der letzteren entsteht aus der Vergleichung, wenn wir ein Objekt sehen, welches nicht das andere ist.

46. In der Idee der Zwei sind folgende Ideen enthalten: Sein, Unterschied, Ähnlichkeit. Sein, denn das Nichts wird nicht gezählt; Unterschied, oder Negation, daß das eine das andere ist; denn das Identische bildet keine Zahl; Ähnlichkeit, denn die Dinge werden nur gezählt, insofern man von ihrem Unterschiede absieht. Das Sein ist die Basis der Perzeption. Der Unterschied ist die Basis der Vergleichung. Die Ähnlichkeit ist die Basis der Vereinigung. Die Perzeption fängt mit der Einheit an, setzt sich fort durch den Unterschied, und endigt mit der Ähnlichkeit, die eine Art von Einheit ist. Die Perzeption dieser Ähnlichkeit bewirkt die Vereinigung des Verschiedenen. Die Vereinigung ist nicht immer in den Sachen; es genügt, daß sie sich in der Idee dessen findet, der sie begreift. Die Pole der Welt sind zwei, und diese sind nicht

vereinigt. Für die Wahrnehmung der Zahl Zwei genügt es nicht, einfach die Objekte wahrzunehmen; es ist nöthig, sie vergleichen zu können und sie dann zu vereinigen in einer gemeinschaftlichen Idee. Diese Perzeption erfordert also Vergleichung und Abstraktion, und hier liegt der Grund, warum die Thiere unfähig sind, zu zählen. Sie vergleichen nicht, und verallgemeinern nicht.

47. Die Analyse der Idee der Zwei ist die Analyse aller Zahlen; der Unterschied liegt nicht in ihrer Natur, sondern nur in dem Mehr oder Weniger. Er besteht in der Wiederholung derselben Perzeptionen.

48. Hier bietet sich die Frage dar: Ist die Zahl in den Sachen oder nur in dem Geiste? Sie ist in den Sachen, als in ihrem Fundamente; denn in den Sachen ist der Unterschied und die Ähnlichkeit, d. h. daß die eine nicht ist, was die andere ist, und daß beide etwas Gemeinschaftliches haben. Sie ist in dem Geiste, der dieses Sein und Nichtsein wahrnimmt.

49. Nachdem wir den Unterschied und die Vereinigung von zwei Objekten wahrgenommen haben, können wir noch ein Objekt wahrnehmen, das keines von ihnen ist und das mit ihnen in einer allgemeinen Idee enthalten sein kann. Dies ist die Perzeption oder die Idee der Drei. Man denke sich alle Zahlen, welche man will; man wird in ihnen nichts Anderes finden als gleichzeitige Wahrnehmung von Objekten, von Unterschied der Objekte, von Ähnlichkeit der Objekte. Wenn diese bestimmt werden, ist die Zahl concret, wenn sie in der allgemeinen Idee des Seins, der Sache begriffen werden, abstrakt.

50. Die Beschränktheit unseres Geistes bewirkt, daß er weder viele Objekte zur selben Zeit betrachten, noch sich leicht der Vergleichungen, welche er angestellt hat, erinnern kann. Um der Perzeption dieser Beziehungen und dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen, wenden wir die Zeichen an. Wenn wir von der Drei zur Vier übergehen, fehlt schon die Kraft für eine gleichzeitige Wahrnehmung; dann theilen wir das Objekt

in Gruppen, welche uns als neue Einheiten dienen, und drücken diese Gruppen durch Zeichen aus. In dem Dezimalsystem sieht man klar, daß die allgemeine Gruppe die Zehn ist; aber bevor wir zu ihr gelangten, hatten wir schon andere untergeordnete gebildet, denn um die Zehn zu zählen sagen wir nicht: eins und eins und eins u. s. w., sondern: eins und eins, zwei; zwei und eins, drei; drei und eins, vier u. s. w. Man sieht, daß in dem Maße, als wir eine Einheit hinzufügen, wir eine neue Gruppe bilden, die ihrerseits uns dazu dient, eine andere zu bilden. Mit der Zwei bilden wir die Drei, mit der Drei die Vier u. s. w. Dies giebt eine Idee der Beziehung der Zahlen zu ihren Zeichen. Doch die Wichtigkeit des Gegenstandes erheischt noch weitere Erklärungen, die ich in den folgenden Kapiteln geben werde.

VI. Kapitel.

Verknüpfung der Ideen der Zahlen mit den Zeichen.

51. Die Verknüpfung der Ideen und Eindrücke mit einem Zeichen ist eines der merkwürdigsten intellektuellen Phänomene und zu gleicher Zeit eines der größten Hülfsmittel für unseren Geist. Ohne diese Verknüpfung wäre es uns kaum möglich, an etwas complicirte Objekte zu denken, und vor allem Anderen wäre das Gedächtniß höchst beschränkt. (Vergl. IV. Buch, XXVIII. u. XXIX. Kap.)

52. Condillac, der über diesen Gegenstand vortreffliche Bemerkungen gemacht hat, wendet dieselben in besonderer Weise auf die Zahlen an, indem er zeigt, daß wir ohne Zeichen nur eine sehr kleine Zahl zählen könnten, die nach seiner Meinung kaum größer wäre als drei oder vier. In der That, wenn wir annehmen, wir hätten kein anderes Zeichen als das der Einheit, so können wir mit Leichtigkeit zwei zählen, indem wir sagen: eins und eins. Da hier nur zwei Ideen vor-

handen sind, ist es leicht, uns zu versichern, daß wir die Eins zweimal wiederholt haben. Allein wenn wir bis drei zu zählen haben, indem wir sagen: eins und eins und eins, ist es schon weniger leicht, sich der Richtigkeit der Wiederholung zu versichern; doch immer ist es noch nicht schwer. Diese Schwierigkeit zeigt sich schon einigermaßen bei der Vier und wird schon fast zur Unmöglichkeit bei der Zehn. Man versuche es, abzusehen von den Zeichen, und man wird sehen, daß es nicht möglich ist, sich eine Idee von Zehn zu bilden durch die bloße Wiederholung der Einheit, und daß man sich nicht vergewissern kann, daß die Eins zehnmal wiederholt worden, wenn man nicht irgend ein Zeichen anwendet.

53. Nehmen wir an, das Zeichen für Zwei sei erfunden, so vermindern sich die Schwierigkeiten schon um die Hälfte. So wird die Drei viel leichter sich bilden, wenn man sagt: zwei und eins, als wenn man sagen muß: eins und eins und eins. Die Vier wird in diesem Falle nicht schwieriger sein, als die Zwei im ersteren; denn ebenso, wie wir, um zur Zwei zu gelangen, sagten: eins und eins, sagen wir bei der Vier: zwei und zwei. Die Aufmerksamkeit, die sich viermal theilen müßte bei der vierfachen Wiederholung der Eins, braucht sich hier nur zweimal zu theilen. Die Sechs, die bei der ersten Annahme sehr schwierig zu zählen war, wird jetzt so leicht sein, wie vorher die drei; denn um Sechs zu erhalten, braucht man nur dreimal die zwei zu wiederholen. Es ist evident, daß, wenn man fortfährt, Namen zu erfinden für drei, vier und die übrigen Zahlen, welche bestimmte Summen ausdrücken, man die Zählung stufenweise erleichtern und bis zu der Einfachheit gelangen wird, welche wir bei der Anwendung des Dezimalsystems erreicht haben.

54. Es entsteht hier die Frage: Ist unser gegenwärtiges Zahlensystem das vollkommenste? Wenn die Leichtigkeit von der Bezeichnung der Summen durch Zeichen abhängt, kann diese Bezeichnung noch vervollkommnet werden? Man kann hier von neuen Zeichen sprechen, um neue Summen zu bezeichnen,

oder von der Combination der Zeichen. Nichts ist mehr zu erfinden, um neue Summen zu bezeichnen, denn bei unserem Systeme giebt es keine Zahl, die wir nicht ausdrücken können. Für die Summen selbst könnten neue Zeichen erfunden werden; diese Summen selbst könnten vielleicht in einer andern noch einfacheren Weise eingetheilt werden. In diesem letzteren Punkte gebe ich die Möglichkeit eines Fortschrittes zu, obgleich mir dies schwierig zu sein scheint; in dem ersteren nicht. Mit Einem Worte: der Fortschritt könnte nur darin bestehen, besser auszudrücken, nicht aber mehr auszudrücken.

55. Das Zeichen verbindet viele Ideen, welche ohne dasselbe keine Verknüpfung hätten; daher seine Nothwendigkeit in vielen Fällen, daher seine Nützlichkeit in allen Fällen. Durch das Wort Hundert oder die Ziffer 100 erkenne ich vollkommen, daß ich eins und eins und eins — bis hundert zu wiederholen habe. Wenn dieses Hülfsmittel mir fehlte, wäre es mir unmöglich, von Hundert zu sprechen, über hundert Berechnungen anzustellen, ja selbst hundert zu bilden. Denn ich gelange zu seiner Bildung nur durch die Bildung von Zehn und die zehnmalige Wiederholung der Summe zehn.

56. Man glaube jedoch deßhalb nicht, daß die Idee der Zahl die Idee des Zeichens sei; denn es ist evident, daß dieselbe Idee Zehn sowohl dem gesprochenen Worte Zehn, wie dem geschriebenen und wie der Ziffer 10 entspricht, welches drei ganz verschiedene Zeichen sind. Jede Sprache hat ihr eigenes Wort, um Zehn auszudrücken; die Idee aber ist eine und dieselbe bei allen Völkern.

57. Aus dieser letzteren Betrachtung entsteht eine besondere Schwierigkeit. Worin besteht die Idee der Zehn? Wir können nicht sagen, sie sei die Erinnerung der Wiederholung von eins und eins und eins u. s. w.; denn 1) denken wir an diese Erinnerung nicht, wenn wir Zehn denken, und 2) ist es uns, wie oben bereits bemerkt wurde, unmöglich, eine klare Erinnerung dieser Wiederholung zu haben. Ebensowenig aber ist sie die Idee des Zeichens; denn als das Zeichen erfunden wurde,

existirte die bezeichnete Idee schon, sonst hätte die Erfindung kein Objekt gehabt und wäre unmöglich gewesen. Es giebt kein Zeichen, wo nichts zu bezeichnen ist.

Die Idee der Zahl schließt mehr Schwierigkeiten in sich, als Condillac glaubte, der, nachdem er mit Scharfsinn dasjenige analysirt hat, was die Zählung erleichtert, über die Idee selbst tiefer hätte nachdenken sollen. Er würde dann nicht so leichtfertig den heiligen Augustinus, Malebranche, und die ganze platonische Schule getadelt haben, weil sie behaupteten, die durch den reinen Verstand wahrgenommenen Zahlen seien etwas weit Höheres, als die durch die Sinne wahrgenommenen.

VII. Kapitel.

Analyse der Idee der Zahl, an sich und in ihren Beziehungen zu den Zeichen.

58. Um mit aller Klarheit zu begreifen, was die Idee der Zahl sei und wie sie in unserem Geiste sich erzeuge, versuchen wir es, einen Taubstummen zählen zu lehren.

Die Idee der Einheit können wir ihm nicht besser geben, als indem wir ihm ein Objekt zeigen. Sehen wir nun, wie wir ihm die der Zwei beibringen werden. Wir zeigen ihm zwei Finger, dann zwei Orangen, dann zwei Bücher, und machen bei jeder dieser Operationen irgend ein Zeichen, aber stets dasselbe. Wenn diese Operation oft wiederholt wird, wird der Taubstumme die Idee Zwei mit dem Zeichen verbinden und durch das eine wird die andere hervorgerufen werden. Um auszudrücken, daß er zwei Objekte von irgend welcher Art gesehen hat, wird er die Bezeichnung des Objekts mit dem Zeichen der Zwei begleiten. Dasselbe wird bei der Drei und der Vier stattfinden. Zu je höheren Zahlen man gelangt, um so unentbehrlicher wird das Zeichen; die Idee der Zahl stellt sich nicht so leicht vor, und deßhalb wird es immer nothwendiger, sie zu verknüpfen. Was wir nun thun, um den Taub-

stummen zählen zu lehren, was er selbst thut, um die Zahl auszudrücken, die er erkennt, dasselbe thun wir Alle, um diese Idee uns selbst zu verschaffen.

59. Die Zählung ist eine Wiederholung von Operationen, und die Kunst, sie zu erleichtern, besteht darin, Zeichen zurückzulassen, welche uns an dasjenige erinnern, was wir gethan haben. Es ist ein höchst complicirtes Labyrinth, das wir mit Sicherheit, den Rückweg zu finden, durchgehen können, wenn wir, während wir vorwärts schreiten, dafür Sorge tragen, unseren Weg zu bezeichnen.

Die wunderbare Einfachheit des Dezimalsystems, in Verbindung mit seiner unerschöpflichen Mannichfaltigkeit, ist die Ursache der Leichtigkeit und Fruchtbarkeit unserer Arithmetik. Die Algebra, welche noch einen Schritt weiter geht, welche die Zahlen ausdrückt, ohne sie zu bestimmen, und die Resultate der Operationen darstellt, ohne die Spur des Weges zu verwischen, auf dem man zu ihnen gelangt ist, ist der Arithmetik bedeutend überlegen, und hat den menschlichen Geist Riesenschritte machen lassen. Durch welches Mittel? Nur dadurch, daß sie das Gedächtniß unterstützte. Dasselbe Prinzip, welches das Kind leitet, wenn es sagt: vier und eins ist fünf, anstatt zu sagen: eins und eins und eins u. s. w.; dasselbe, welches den Stummen leitet, wenn er die Zahl fünf durch eine Hand, die Zahl hundert durch ein Korn, durch einen Knoten ausdrückt, es leitet auch den Algebristen, um durch eine im Gedächtniß leicht zu behaltende Formel das Resultat weitläufiger Operationen auszudrücken. Beide erreichen ihren Zweck nur dadurch, daß sie dem Gedächtniß zu Hülfe kommen. Für den Stummen wird ein Maiskorn die Idee H u n d e r t ausdrücken, das er dann auf alle solche Summen anwendet; für den Mathematiker werden einige in sehr einfacher Weise combinirte Buchstaben eine Eigenschaft gewisser Quantitäten bezeichnen, und er wird sie auf alle anwenden, die in dem nämlichen Falle sich befinden.

60. Die Zählung ist nichts weiter als eine Verbindung von Formeln; je leichter diese in einander sich umformen lassen

durch eine kleine Modification, um so vollkommener wird die Zählung sein. Je besser man die Beziehungen dieser Formeln kennt und die Art und Weise, sie umzuformen, um so besser versteht man, zu zählen. Je mehr intellektuelle Kraft vorhanden ist, um die Aufmerksamkeit gleichzeitig auf viele Formeln zu richten, indem man sie unter einander vergleicht, desto größer ist die arithmetische Vollkommenheit; denn die gleichzeitige Vergleichung vieler mit einander läßt neue Beziehungen wahrnehmen.

61. Was ist die Idee Hundert für mich? Die Vereinigung der Einheiten, welche es zusammensetzen, eine Vereinigung, welche ich öfters vornahm, als man mich zählen lehrte. Und wie weiß ich, daß es dieselbe ist? Weil man mir eine Formel gab, sie Hundert nannte, durch die Ziffer 100 sie ausdrückte; und da diese Formel sehr leicht zu behalten ist, so erinnere ich mich mit Leichtigkeit an die Idee von hundert und an alle die Eigenschaften, die mit ihr sich verknüpft haben, wenn dies auch nur ein einziges Mal geschehen ist. Man frägt mich, ob Hundert größer ist als Neunzig; wenn ich zählen müßte: eins und eins und eins u. s. w., so würde ich die Rechnung verlieren und niemals dahin gelangen, zu unterscheiden, welches von beiden größer ist; aber da ich weiß, daß wir, um zur Formel Hundert zu gelangen, vorher durch eine andere Formel, Neunzig, gelangen, und daß diese noch anwuchs, so weiß ich sehr gut ein für alle Mal, daß wir, um hundert auszudrücken, neunzig und noch etwas mehr ausdrücken, d. h. daß hundert größer ist als neunzig. Wenn man mich frägt, wie groß der Überschuß ist, so werde ich ihn ebenfalls nicht suchen, indem ich zähle: eins und eins u. s. w., sondern durch die Beziehung der beiden Formeln Neunzig und Zehn, mit denen ich die Formel Hundert zusammensetzte.

62. Bei der Verallgemeinerung vereinigen wir in einer Idee viele ähnliche Dinge. Die allgemeine Idee ist eine Art Formel. Bei der Zählung vereinigen wir in einem Zeichen viele Dinge, welche in einer allgemeinen Idee zusammenkommen,

aber dieses Zeichen stellt zu gleicher Zeit ihren respektiven Unterschied dar. So kommt die allgemeine Idee allen partikulären als Prädikat zu; die Zahl hingegen kommt keinem im Besonderen, sondern allen zusammen zu. In der Abstraktion nehmen wir eine gemeinschaftliche Eigenschaft wahr und sehen ab von den besonderen, die uns jene geliefert haben; bei der Zählung nehmen wir die Ähnlichkeit wahr, aber stets mit dem Unterschiede. In der Abstraktion ist das Resultat der Vergleichung vorhanden, nicht aber die Vergleichung selbst. In der Zählung ist die Vergleichung oder die Erinnerung an sie beständig.

63. Die Idee der Zahl ist nicht conventionell; Hundert ist immer Hundert mit allen seinen Eigenschaften und Beziehungen, noch vor jedem Übereinkommen und vor jeder menschlichen Perzeption. Das Conventionelle ist hier nur das Zeichen und nichts weiter. Wenn kein intellektuelles Geschöpf existirte, aber hundert von einander verschiedene Wesen existirten, wäre die Zahl in Wirklichkeit vorhanden. In dem erhabenen Geheimniß der Dreieinigkeit existirt die Zahl Drei von Ewigkeit her mit absoluter Nothwendigkeit. Für die Zahl genügt die Existenz verschiedener Dinge; denn wie unähnlich sie unter einander sein mögen, werden sie doch etwas Gemeinschaftliches haben, das in einer allgemeinen Idee, dem Sein, enthalten sein kann, und werden folglich die beiden für die Bildung der Zahl nothwendigen Bedingungen vereinigen.

64. Die Perzeption des Seins und des Unterschiedes, d. h. des substantiven Seins und des relativen Nichtseins, ist die Perzeption der Zahl; die Wissenschaft der Beziehungen jeder Summe zu ihrem Maße, der Einheit, ist die Wissenschaft der Zahlen.

Siebentes Buch.

Die Zeit.

I. Kapitel.

Wichtigkeit und Schwierigkeit des Gegenstandes.

1. Die Erklärung der Idee der Zeit ist keine eitle Neugier, sondern ein Gegenstand von der höchsten Wichtigkeit. Um sich hiervon zu überzeugen, reicht die Betrachtung hin, daß das ganze Gebäude der menschlichen Kenntnisse bei dieser Erklärung betheiligt ist. Das Fundamentalste und zur Stütze aller übrigen nothwendigste Prinzip schließt die Idee der Zeit ein: Es ist unmöglich, daß eine Sache sei und nicht sei zu gleicher Zeit. (Impossibile est, idem simul esse et non esse.) Die Unmöglichkeit des Seins und Nichtseins besteht nur durch das simul, durch die Gleichzeitigkeit. Also ist die Idee der Zeit nothwendig in dem Prinzip des Widerspruches enthalten.

2. Die Idee der Zeit vermischt sich mit allen unseren Perzeptionen; sie dehnt sich auf weit mehrere Objekte aus, als die des Raumes. Durch die Zeit messen wir nicht bloß die Bewegung der Körper, sondern auch die Operationen des

Geistes. Wir begreifen, daß durch die Zeit ebenso eine Reihe von Gedanken gemessen wird, wie eine Reihe körperlicher Bewegungen.

3. In der Idee der Zeit ist nothwendig die der Succession, der Aufeinanderfolge, enthalten, und umgekehrt in der der Aufeinanderfolge nothwendig die der Zeit. Wir können begreifen, daß eine Sache auf eine andere folge, aber diese Succession ist unmöglich ohne vorher und nachher, d. h. ohne Zeit. Dieser scheinbare circulus vitiosus zeigt vielleicht an, daß die Ideen der Aufeinanderfolge und der Zeit nicht eine durch die andere zu erklären sind, weil sie identisch sind.

4. Es scheint, daß die Zeit von den Dingen nicht verschieden sein kann; denn kann wohl Jemand sich denken oder vorstellen, was eine Dauer ist, die von dem verschieden ist, was dauert, eine Aufeinanderfolge, verschieden von dem, was auf einander folgt? Ist sie eine Substanz? Ist sie eine den Dingen inhärirende, aber von ihnen verschiedene Modification? Alles, was etwas ist, existirt; und gleichwohl finden wir die Zeit niemals existirend. Ihre Natur ist zusammengesetzt aus Augenblicken, die bis in's Unendliche theilbar sind, die wesentlich successiv und deßhalb der Gleichzeitigkeit unfähig sind. Man stelle sich den kleinsten Augenblick vor, den man will, dieser Augenblick existirt nicht; denn er ist zusammengesetzt aus anderen unendlich kleinen, welche nicht zusammen existiren können. Um eine existirende Zeit zu begreifen, ist es nothwendig, sie aktual zu denken, und dazu ist wieder nothwendig, sie in einem untheilbaren Augenblick zu überraschen; aber dies ist keine Zeit mehr; schließt keine Aufeinanderfolge mehr ein; ist keine Dauer mehr, in der ein vorher und nachher vorhanden.

5. Nichts ist leichter, als die Zeit zu zählen, aber nichts schwieriger, als ihre Wesenheit zu begreifen. Im Ersteren unterscheidet sich der Ungebildete nicht vom Gelehrten; beide haben gleich klare Ideen; das Letztere ist auch für die ausgezeichnetsten Menschen von der größten Schwierigkeit. Bekannt ist die Stelle der Bekenntnisse des heiligen Augustinus,

wo der heilige Lehrer sich Mühe giebt, in dieses Geheimniß einzudringen.

Anmerkung. (I.)

Es fehlt nicht an Solchen, welche die Erklärung der Zeit für eine Sache von der größten Leichtigkeit gehalten haben. So z. B. der Pater Buffier in seiner berühmten Abhandlung von den ersten Wahrheiten. Nachdem er in seiner Weise erklärt hat, worin die Dauer und die Zeit bestehe, sagt er: „Ich wundere mich, wie so viele Philosophen von der Zeit und der Dauer als von unerklärbaren, unbegreiflichen Dingen sprechen konnten; si non rogas, intelligo, haben sie gesagt, oder, nach der Paraphrase des Locke: je mehr ich mich bemühe, die Natur der Zeit zu begreifen, um so weniger begreife ich sie; die Zeit, welche alle Dinge offenbart, kann selbst nicht begriffen werden. Und gleichwohl, worauf reduciren sich alle diese Geheimnisse? Auf zwei Worte, welche wir so eben erklärt haben." (II. Theil. 27. Kap.)

Es ist zu verwundern, daß ein so ausgezeichneter Schriftsteller nicht gewußt, oder sich nicht daran erinnert hat, daß diese Schwierigkeit in der Erklärung der Zeit mit den übrigen Philosophen auch ein so eminenter Geist, wie der heilige Augustinus fand, da die betreffenden Worte sich grade in seinen so bekannten Bekenntnissen finden (Lib. XI. cap. 14.): „Quid enim est tempus, quis hoc facile breviterque explicaverit? quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit?..... quid ergo est tempus? si nemo ex me quaerat scio, si quaerenti explicare velim nescio."

Der heilige Lehrer entdeckte hier eine tiefe Frage und, wie alle großen Geister, wenn sie im Angesicht eines unergründlichen Abgrundes sich befinden, fühlte er ein lebhaftes Verlangen, zu erkennen, was in jenen Tiefen verborgen lag. Voll von heiligem Enthusiasmus wandte er sich zu Gott und flehte ihn an um die Erklärung dieses Geheimnisses. „Exarsit animus meus nosse istud implicatissimum aenigma. Noli claudere, Domine Deus, bone pater; per Christum obsecro, noli claudere desiderio meo ista et usitata et abdita, quominus in ea penetret, et dilucescant allucente misericordia tua, Domine! Quem percunctabor de his? et cui fructuosius confitebor imperitiam meam, nisi tibi, cui non sunt molesta studia mea flammantia vehementer in scripturas tuas? Da quod amo; amo enim, et hoc tu dedisti. Da pater, qui vere

nosti data bona dare filiis tuis. Da quoniam suscepi cognoscere te, et labor est ante me, donec aperiar. Per Christum obsecro, in nomine ejus sancti sanctorum nemo mihi obstrepat. Et ego credidi, propter quod et loquor. Haec est spes mea, ad hanc vivo, ut contempler delectationes Domini. Ecce veteres posuisti dies meos et transeunt, et quomodo, nescio. Et dicimus: Tempus et tempus, tempora et tempora. Quamdiu dixit hoc ille; quamdiu fecit hoc ille; et quam longo tempore illud non vidi; et duplum temporis habet haec syllaba; ad illam simplam brevem. Dicimus haec et audimus haec; et intelligimus et intelligimur. Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum.« (Lib. XI. cap. 22.)

»Video igitur tempus quamdam esse dissensionem, sed video an videre mihi videor? Tu demonstrabis, lux, veritas.« (Cap. 23.)

»Et confiteor tibi (Domine) ignorare me adhuc, quid sit tempus; et rursus confiteor tibi Domine scire, me in tempore ista dicere et diu me jam loqui de tempore, atque idipsum diu, non esse nisi moram temporis. Quomodo igitur hoc sciam, quando, quid sit tempus, nescio? an forte nescio quemadmodum dicam, quod scio? Hei mihi, qui nescio saltem, quid nesciam? Ecce Deus meus coram te, quia non mentior; sicut loquor, ita est cor meum. Tu illuminabis lucernam meam Domine Deus meus; illumina tenebras meas.« (Cap. 25.)

Für sehr leicht ausgeben, was die ausgezeichnetsten Männer für schwierig gehalten haben, ist zum wenigsten höchst gewagt; in solchen Sachen pflegt es zu geschehen, daß der Autor sich schmeichelt, die Frage beantwortet zu haben, während er sie nur an der Oberfläche untersucht hat. Es ereignet sich sehr oft, daß gewisse Objekte auf den ersten Blick äußerst klar erscheinen, und die große Schwierigkeit, die sie einschließen, erst zeigen, wenn man tiefer in den Gegenstand eindringt. Man frage einen mit den philosophischen Fragen unbekannten Menschen, was die Ausdehnung sei, was der Raum, was die Zeit sei, und er wird sich wundern, wie man in so klaren Dingen eine Schwierigkeit finden könne. Und warum? weil sein erster reflexiver Akt sich auf die allgemeine Idee dieser Dinge beschränkt, oder vielmehr auf den Gebrauch dieser Idee. Buffier sagt an dem citirten Orte, daß es bei allen metaphysischen, dem Anschein nach so verwickelten Untersuchungen genüge, die einfachsten Ideen, die

wir in unserem Geiste haben, mit den Worten, welche sie gewöhnlich ausdrücken, genau zu unterscheiden, um zu entdecken, was in ihnen für eine erste Wahrheit gehalten werden müsse. Ich läugne nicht, daß in dieser Bemerkung ein nützliches Kriterium enthalten sei; aber ich kann nicht zugeben, daß dies ein einfaches Mittel sei, um die tiefsten philosophischen Fragen zu beantworten; denn die Schwierigkeit pflegt eben in der genauen Unterscheidung dieser einfachsten Ideen zu bestehen, welche, ebendeßhalb, weil sie das Fundament unserer Kenntnisse bilden, sehr tief zu liegen pflegen und mit tausend Objekten bedeckt sind, welche uns hindern, sie mit Klarheit und genauer Unterscheidung wahrzunehmen. Der Pater Buffier irrte sich namentlich bei seiner einfachen Erklärung der Zeit; während er glaubte, auf den Boden des Abgrundes zu sehen, sah er nur einen Reflex der Oberfläche.

„Was heißt dauern?" sagt er. „Es heißt existiren ohne vernichtet zu werden; dies ist die genaueste Erklärung, die man geben kann; aber das einfache Wort Dauer macht die Sache ebenso deutlich, wie die Erklärung selbst. . . . .

„Außer der Idee der Dauer haben wir die Idee des Maßes der Dauer, welches nicht die Dauer selbst ist; obgleich wir oft eins mit dem anderen verwechseln, wie es gewöhnlich geschieht, daß wir unsere Empfindungen mit ihren Wirkungen oder Ursachen verwechseln oder mit anderen Umständen. Dieses Maß der Dauer ist grade dasjenige, was wir Zeit nennen; diese ist nichts weiter als der regelmäßige Verlauf einer sinnlichen Sache, wie des jährlichen Laufes der Sonne oder des monatlichen des Mondes oder des täglichen einer Nadel auf dem Zifferblatt. Die Aufmerksamkeit, die wir auf diesen regelmäßigen Verlauf richten, verursacht in uns die Idee der Zeit. Das Intervall dieses Verlaufes bildet, indem es sich in verschiedene kleinere Intervalle theilt, die Idee der Theile der Zeit, denen wir ebenfalls den Namen längere oder kürzere Zeit geben, je nach den verschiedenen Intervallen des Verlaufes. Wenn wir uns diese Idee der Zeit gebildet haben, wenden wir sie auf jede Dauer an, die wir begreifen oder von der wir voraussetzen, daß sie dem oder dem Intervall des regelmäßigen Verlaufes entspricht, und daher geben wir der Dauer selbst den Namen der Zeit, indem wir den Namen des Maßes auf die gemessene Sache anwenden, allein ohne daß die Dauer, welche gemessen wird, im Grunde die Zeit ist, mit der sie gemessen wird, und die ein Verlauf ist. So dauerte Gott vor der Zeit, d. h. er existirte, ohne aufzu-

hören, zu existiren, vor der Schöpfung der Welt und des regelmäßigen Verlaufes jedes Körpers." (Ibid.)

Dann fährt er fort, seine Verwunderung darüber auszusprechen, daß man die Erklärung der Zeit für so schwierig gehalten, und nachdem er die eben erwähnte Regel über die Unterscheidung der einfachsten Ideen und der Worte, mit denen sie ausgedrückt werden, vorgeschrieben, schließt er: „Durch diese beiden Mittel finden wir mit einem Schlage die Idee oder den Begriff der Dauer und der Zeit. Ich habe die Idee eines Seins, insofern es nicht aufhört, zu existiren; dies nennt man Dauer; ich habe die Idee dieser Dauer insofern sie das Maß für den regelmäßigen Verlauf eines Körpers oder für die Intervalle dieser Dauer ist; dies nennt man Zeit. Es scheint mir, daß diese Begriffe so klar sind, wie man nur wünschen kann, und daß, wer sich Mühe giebt, sie noch klarer zu machen, eben so vernünftig handeln würde, wie derjenige, der in's Licht setzen wollte, daß zwei und zwei vier und nicht fünf ist."

Was für eine Erklärung ist nun in den citirten Stellen enthalten? Nach meiner Meinung gar keine. Die Dauer, sagt Buffier, ist die nicht unterbrochene Existenz, und die Zeit ist das Maß dieser Dauer. Er hätte jedoch bedenken sollen, daß dasjenige, was keine Quantität hat, nicht gemessen wird, und daß folglich die Dauer nicht gemessen werden kann, wenn man bei ihr nicht eine Art von Länge noch vor der Messung voraussetzt. Grade hierin finden wir aber die Schwierigkeit. Es ist hinreichend bekannt, daß man die Zeit mißt mit Beziehung auf den Verlauf (die Revolution) eines Körpers; aber was zu erklären war, ist die Natur des Gemessenen, jener Quantität oder Länge, unabhängig vom Maße. Um zu messen ist es nothwendig, daß ein Mehr und Weniger vorhanden sei, und dieses Mehr und Weniger ist unabhängig von jedem Maße. Welches ist die Natur dieser Quantität, dieses Mehr und Weniger? Dies ist die Frage.

Buffier sagt, auch wenn in uns keine Succession der Gedanken vorhanden wäre und wir nur einen einzigen hätten, so würden wir dennoch die Idee der Dauer haben. Dies ist gewiß, wenn man die Idee der Dauer mit der einfachen Idee der nicht unterbrochenen Existenz verwechselt; aber die Schwierigkeit liegt darin, daß wir diese Dauer nicht messen können und folglich die Idee der Zeit uns fehlen würde.

In Gott, fügt Buffier hinzu, ist keine Succession und gleichwohl dauert sein Wesen. Dies unterliegt keinem Zweifel; aber dies

Argument, weit entfernt, die Lehre dieses Philosophen zu bestättigen, offenbart vielmehr ihre Schwäche. Die Dauer Gottes kann nicht gemessen werden, wenn wir nicht in die Dauer des nothwendigen und unendlichen Wesens ein Mehr und Weniger einführen wollen; mithin haben wir, wenn wir die Idee der Dauer oder der nicht unterbrochenen Existenz haben, nicht die Idee der Zeit oder einer Dauer, die gemessen werden kann.

II. Kapitel.

Ob die Zeit das Maß der Bewegung sei?

6. Viele Philosophen behaupten, die Zeit sei das Maß der Bewegung. Diese Idee ist fruchtbar, bedarf aber der Erklärung.

Wir messen die Bewegung, indem wir sie auf etwas Festes beziehen. So messen wir die Geschwindigkeit, mit der wir einen gewissen Raum zurückgelegt haben, indem wir auf die Zeit achten, die durch die Uhr fest bezeichnet ist. Allein, wie messen wir die Zeit der Uhr? Durch den Raum, den der Weiser auf dem Zifferblatt zurückgelegt hat. Wenn man genau darüber nachdenkt, so ist dies rein conventionell, oder besser gesagt, es hängt von einer willkührlichen Bedingung ab. Denn wenn wir annehmen, die bezeichnete Zeit sei eine Stunde, so hat der durch den Viertelstundenzeiger zurückgelegte Raum, d. i. die Peripherie des Zifferblattes, nicht mehr Beziehung zu der Stunde, als die der Uhrmacher ihm gegeben hat, als er die Uhr in der Weise construirte, daß der Zeiger in jeder Stunde die Peripherie umlaufe. Hätte er die Uhr auf andere Weise construirt, wie er es z. B. rücksichtlich des Stundenzeigers gethan, so wäre der durchlaufene Raum sehr verschieden.

7. Die durch die Uhr bezeichnete Zeit dient also nur zum Maße, insofern sie selbst einem anderen Maße unterworfen ist; also ist sie nicht das primitive Maß. Und da es evident ist, daß man dasselbe von allen Uhren sagen kann, denn wenn auch eine nach der anderen gerichtet wird, so müssen wir immer zu

einer ersten gelangen, die nicht nach den übrigen gestellt wurde, so folgt, daß kein von der Kunst geliefertes Maß das primitive Maß ist.

8. Da wir also dieses Maß in den Kunstprodukten des Menschen nicht finden, so müssen wir es nothwendig in der Natur suchen und so werden wir feste Maße finden können. Wenn wir uns auf den Lauf der Sonne beziehen und zur Einheit die Zeit nehmen, die sie braucht, um in den Meridian zurückzukehren, so erhalten wir den Tag, der, in 24 Theile getheilt, uns die Stunden giebt. Hierin haben wir eine große Uhr, die uns dazu dient, alle anderen zu stellen.

9. Gleichwohl bedarf es nicht vielen Nachdenkens, um zu bemerken, daß die Lösung der Frage nicht so befriedigend ist, als sie es auf den ersten Blick zu sein scheint. Die solarische Zeit ist der siderischen Zeit nicht gleich. Denn, faßt man den Moment in's Auge, in welchem ein Stern mit der Sonne zugleich sich im Meridian befindet, so bemerkt man, daß am folgenden Tage der Stern etwas früher in den Meridian tritt als die Sonne. Wer von beiden hat Recht? Ist es der Stern, der genau 24 Stunden gebraucht oder die Sonne? Wenn die Zeit eine feste, von der Bewegung unabhängige Sache ist, dann entspricht eines oder das andere dieser Maße nicht genau der Zeit.

10. Dieses Argument, das man ein praktisches nennen könnte, wird durch ein anderes theoretisches unterstützt. Wenn man die Himmelsbewegungen zum Maße der Zeit nimmt, ist es dann wahr, daß immer eine bestimmte Zeit verflossen ist, so oft sich die Bewegung verwirklicht hat, die als Norm dient? Wenn man hierauf mit Ja antwortet, so werde ich schließen, daß, auch wenn sie sich beschleunigte oder langsamer würde, wenn z. B. eine scheinbare Sonnenumdrehung mit der Hälfte oder mit dem Doppelten der gewöhnlichen Geschwindigkeit geschähe, die Zeit stets dieselbe wäre, was absurd zu sein scheint.

Wenn man entgegnet, daß die Bewegung als gleichförmig vorausgesetzt wird, so erwiedere ich, daß man sich dann einer

petitio principii schuldig macht. Die Gleichförmigkeit der Bewegung besteht eben darin, daß in gleichen Zeiten gleiche Räume zurückgelegt werden. Wenn also die Zeit in ihrer Natur von der Bewegung der Sonne oder eines anderen Gestirnes abhängt, als ihrem primitiven Maße, dann bedeutet weder die Gleichförmigkeit noch die Verschiedenheit irgend etwas. Wenn das Vorübergehen von 24 Stunden nur davon abhängt, daß die Umwälzung stattgefunden hat, dann wird, mag diese nun geschehen wie sie wolle, mit der Geschwindigkeit des Lichtes oder mit der Langsamkeit einer Schildkröte, doch nie mehr oder weniger als 24 Stunden verlaufen sein. Wenn aber diese von einem anderen Maße abhängen, wenn es vor ihnen eine Zeit giebt, welche die Geschwindigkeit der Bewegung mißt, dann ist die Bewegung des Gestirnes nicht das primitive Maß; dann befindet sich das Gestirn in demselben Falle wie unsere Uhren; es bezeichnet die verlaufene Zeit, aber die Zeit ist nicht deßhalb verlaufen, weil es sie bezeichnet. Die Zeit ist das Maß seiner Bewegung; nicht seine Bewegung das Maß der Zeit. Die Bewegung ist in der Zeit, nicht die Zeit in der Bewegung.

11. Es ist klar, daß es, um diese Schwierigkeit zu lösen, nicht genügt, sich auf die erste Bewegung des Himmels zu berufen; was von der Sonne gesagt wurde, kann auch von dem entferntesten Sterne des Firmamentes gesagt werden. Es genügt nicht, sich auf die jährlichen, solarischen oder siderischen Bewegungen zu berufen; die Schwierigkeit bleibt stets dieselbe. Wären die siderischen Jahre dieselben, wenn die Bewegung mit größerer oder geringerer Geschwindigkeit stattgefunden hätte? Wenn sie dieselben sind, dann scheint ein Absurdum daraus zu folgen; wenn nicht, dann ist das Maß kein primitives.

12. Überdies können wir, wenn wir über die Bewegung nachdenken, bemerken, daß es scheint, als ob wir unabhängig von jedem Maße mehr oder weniger Geschwindigkeit begreifen. Daher kommt es, daß in der Idee der Geschwindigkeit nothwendig die der Zeit enthalten ist, da die Geschwindigkeit die Beziehung des zurückgelegten Raumes zur angewendeten Zeit

ist; also ist die Idee der Zeit früher als die Idee jedes partikulären Maßes und ebendeßhalb von dieser unabhängig.

13. Um die Zeit zu messen, bedienen wir uns der Bewegung, und um die Geschwindigkeit der Bewegung zu messen, bedürfen wir der Zeit; auch hier ist ein Zirkel vorhanden; aber es ist auch möglich, daß hierin die Andeutung liegt, daß diese Ideen correlative sind, daß sie sich gegenseitig erklären, oder vielmehr, daß es verschiedene Gesichtspunkte einer und derselben Idee sind. Die Schwierigkeit, diese Ideen zu trennen, die innige Verknüpfung, in der wir sie auf der einen Seite vereinigt finden, wenn wir sie auf der anderen trennen, bestätigt diese Vermuthung.

Machen wir die Probe. Wie viel Zeit ist verflossen? Zwei Stunden. Wie wissen wir dies? Durch die Uhr. Und wenn sie vorgeeilt oder zurückgeblieben wäre? Dann würde das Mittel nichts nützen. Hier haben wir die Zeit als ein festes Maß, noch vor dem der Uhr, durch die wir sie messen wollten. Aber was sind diese zwei Stunden, abgesehen von jedem Maße, nicht bloß von dem der Uhr, sondern auch von dem der Gestirne? Zwei Stunden in abstracto findet man in keiner Kategorie der wirklichen oder möglichen Wesen; wir können von ihnen keine Idee geben, noch uns selbst eine bilden, ohne zu einem Maße zu greifen. Die Idee der Stunde bezieht sich auf eine bestimmte Bewegung bekannter Körper; diese ihrerseits auf die Bewegung anderer, und endlich gelangen wir zu einem, in dem wir kein Privilegium finden, das ihn von dem allgemeinen Gesetze befreite, dem alle übrigen unterworfen sind. Da nun hier keine weitere Beziehung möglich ist, so hört jedes Maß auf, und da dieses fehlt, entschwindet uns die Zeit, in Kraft ihrer eigenen Analyse.

14. Durch die Beziehung der Zeit auf die Bewegung erklärt man also nichts; man drückt nur eine bekannte Sache aus, die wechselseitige Beziehung nämlich zwischen der Zeit und der Bewegung, eine Beziehung, welche auch den Unwissendsten nicht unbekannt ist, und der sie sich beständig bei den täglichen

Vorkommnissen bedienen. Allein die philosophische Idee bleibt unberührt; die Schwierigkeit bleibt stets dieselbe. Was ist die Zeit? Fahren wir fort, dies zu untersuchen.

III. Kapitel.

Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Zeit und dem Raume.

15. Die Zeit scheint für uns etwas Festes zu sein; eine Stunde ist nicht mehr und nicht weniger als eine Stunde, mögen die Uhren, ja mag die Welt selbst gehen, wie sie wolle, ebenso wie ein Kubikfuß Raum stets ein Kubikfuß, nicht mehr und nicht weniger ist, mögen die Körper ihn einnehmen oder nicht.

16. Wenn die Zeit existirt, unabhängig von jeder Bewegung, von jeder Succession, was wird sie sein? Wenn sie eine bestimmte Sache, mit an und für sich bestimmten Werthen ist, anwendbar auf alles Veränderliche, ohne daß sie selbst sich verändere, was wird sie sein? Ihre Unveränderlichkeit, ihre Universalität, scheinen den Charakter der Zufälligkeit bei ihr auszuschließen. Alles lebt in ihr; aber sie lebt in nichts; Alles stirbt in ihr, aber der Tod erreicht sie selbst nicht. Das Zufällige vergeht, indem die Substanz vergeht; die Zeit bleibt dieselbe, auch nachdem die Substanz aufgehört hat, zu existiren. Vor allem geschaffenen Sein begreifen wir Jahrhunderte auf Jahrhunderte, d. h. Zeit; nach der Zerstörung alles Geschaffenen, selbst bei der Annahme, daß Alles in's reine Nichts zurücksinke, begreifen wir immer noch eine successive, aber unbestimmbare Dauer, d. h. Zeit. Die Idee der Zeit also hat die Idee des Universums nicht nöthig; sie existirt vor ihr und sie überlebt sie; aber das Universum selbst ist nicht begreifbar ohne die Zeit.

17. Die Idee der Zeit scheint unabhängig zu sein von der Idee jedes Seins. In der Dauer kann Alles dauern, aber sie fängt nicht an und hört nicht auf mit dem, was in ihr

dauert. Wir stellen sie uns vor als eins in dem Vielfältigen, gleichförmig in dem Verschiedenen, fest in dem Beweglichen, ewig in dem Vergänglichen; und so scheint sie in der That einige Charaktere der Attribute der Göttlichkeit in sich zu vereinigen. Allein, da sie auf der anderen Seite wesentlich entblößt ist von jeder Eigenschaft, die nicht die der Aufeinanderfolge in der allerabstraktesten Weise wäre, da sie keine Kraft in sich schließt, da sie an und für sich radikal unfruchtbar ist, ohne irgend eine Bedingung des Seins und der Handlung, so bietet sie starke Zweifel dar, daß sie nichts als eine reine Idee, eine Abstraktion ist, die wir, wie den Raum, aus der Gegenwart der Dinge uns gebildet haben.

18. Die Ähnlichkeitspunkte zwischen der Zeit und dem Raume sind der Beachtung werth. Beide sind unendlich, beide unbeweglich, beide ein allgemeines Maß, beide wesentlich zusammengesetzt aus zusammenhängenden und untrennbaren Theilen. Jeder Versuch, sie zu beschränken, ist vergeblich; wenn man eine Gränze festsetzen will, so bemerkt man, daß jenseits derselben noch ein Ocean liegt. Unsere Anstrengungen sind ohnmächtig; jenseits des äußersten Himmels liegen die Abgründe eines Raumes ohne Ende; jenseits des Anfanges der Dinge liegt eine unabsehbare Kette von Jahrhunderten.

Man will den Raum in Bewegung setzen, aber vergeblich; man vermag nur, sich selbst in ihm zu bewegen, seine verschiedenen Theile zu durchgehen. Die Punkte sind fest; mit Rücksicht auf sie berechnet man Entfernungen, Richtungen; aber jene ändern sich nicht. Man will die Zeit in Bewegung setzen und es ereignet sich etwas ganz Analoges. Der jetzige Augenblick ist nicht der vorige, noch der nächstfolgende. Sie sind wesentlich verschieden. Sie schließen sich nothwendig aus. Ihre Natur besteht darin, auf einander zu folgen. Wenn man den Ort wechselt in der Betrachtung der Zeiten, so ist sie schon nicht mehr dieselbe. Wenn man sich noch so große Mühe giebt, um sich vorzustellen, daß morgen heute, daß heute gestern ist, wird man es erreichen?

Es ist unmöglich. Was in einer Zeit war, kann unmöglich nicht gewesen sein. Wenn es möglich wäre, die Zeit zu bewegen, so wäre diese Unmöglichkeit nicht vorhanden; denn um zu erlangen, daß dasjenige, was gestern war, nicht gewesen sei, genügte es, das Gestern in Morgen zu verwandeln. Dies ist absurd; das Vergangene, Gegenwärtige, Zukünftige sind wesentlich verschiedene Dinge.

Ein einfacher Raum, ein Raum ohne Theile, ist kein Raum, ist ein Widerspruch; eine einfache Zeit, eine Zeit ohne Theile, ist ebenfalls keine Zeit, ist auch ein Widerspruch.

Ein Raum, dessen Theile nicht zusammenhängend sind, ist kein Raum; eine Zeit, deren Theile nicht zusammenhängen, ist keine Zeit. Die Theile des Raumes sind untrennbar; man kann sie von einander unterscheiden, sie nacheinander zählen, sie miteinander vergleichen, man kann in sie setzen, was man will; aber man vermag nicht, sie zu trennen. In dem Zimmer, wo ich schreibe, können alle nur denkbaren Körper existiren, einer oder viele, in Ruhe oder in Bewegung; aber der Raum, den ich begreife, ist Einer, ist fest und stets derselbe; ich messe sein Volumen, das aus so und so viel Kubikfuß besteht, und diese sind fest und untrennbar; wenn ich mir auch Mühe gebe, so vermag ich doch nicht einen Kubikfuß vom anderen zu trennen; denn während ich ihn vernichte, erscheint er schon wieder in der Entfernung selbst, die ich brauche, um seine Trennung zu denken. Wenn ich keine Entfernung denke, begreife ich auch keine Trennung, und wenn ich keinen Raum denke, begreife ich keine Entfernung. Ich trenne die Körper von einander, aber nicht die Räume; wenn ich die Trennung der Körper vornehme, bleibt der Raum bestehen mit eben derselben Continuität, und ich messe die Grade der Trennung eben durch diese Continuität, welche unverändert bleibt.

Dasselbe findet bei der Zeit statt. Sie ist eine Kette, welche nicht zerrissen werden kann. Kann ich drei Augenblicke denken A, B, C, welche unmittelbar aufeinander folgen und B unterdrücken? Nein. Diese Unterdrückung wird entweder

unmöglich sein, oder nur in einem eitlen Spiel bestehen. Wenn wir B vernichtet denken, dann werden A und C unmittelbar aufeinander folgen. Denn da sie nur durch B getrennt sind, so werden, wenn dieses verschwindet, die Extreme sich berühren. Aber dann ist A nicht A, sondern B; denn B ist nichts anderes, als der Augenblick, der C vorhergeht. Wir haben kein anderes Merkmal, um ihn zu bezeichnen, als das Frühersein in Bezug auf C und seine Continuität mit C. Wenn also A, in Folge des eingebildeten Verschwindens von B, sich mit C in Contact setzt, so verwandelt sich A in B. Überdies ist A nicht bloß verbunden mit B und C, ihm gehen auch andere Augenblicke vorher; wenn man es einen Schritt machen läßt, in Folge des Verschwindens von B, so macht ihn zu gleicher Zeit die ganze unendliche Kette, welche ihm vorhergeht. Alles ist somit ausgeglichen, oder besser gesagt, eine Ausgleichung ist nicht möglich, da wir die unendliche Kette endlich gemacht haben, indem wir ihr einen Augenblick genommen. Noch deutlicher: können wir morgen und gestern ohne heute denken? Zukunft und Vergangenheit ohne Gegenwart? Offenbar nicht; die Zeit ist also wesentlich zusammengesetzt aus untrennbaren Theilen.

19. Diese Ähnlichkeit des Raumes mit der Zeit führt uns natürlich zu dem Glauben, daß, wie der Raum eine abstrakte Idee ist, auch die Zeit eine solche sei. Was wir von jenem gesagt haben, wird auch auf diese anwendbar sein, doch mit einigen Modifikationen, welche aus der Natur der Sache entstehen. Dem sei, wie ihm wolle, es kann für die wissenschaftlichen Untersuchungen nur nützlich sein, diese großen Ideen miteinander in Verbindung zu bringen und zu vergleichen, die gleichsam unermeßliche Behälter sind, in denen unser Geist seine Capitalien niederlegt. In der Idee des Raumes hält er die wirkliche Körperwelt und alle möglichen eingeschlossen; in der der Zeit schließt er alle endlichen Wesen ein, seien sie körperlich oder nicht.

20. Man kann vermuthen, daß diese mit unseren Perzeptionen so innig verbundenen Ideen sich im Geiste auf gleiche

Weise bilden; denn es ist wahrscheinlich, daß sie dem Gebiete der primitiven Gesetze angehören, welche die Entwicklung unserer Intelligenz regeln.

21. Die Ähnlichkeit zwischen dem Raume und der Zeit darf uns nicht die Verschiedenheiten verkennen lassen, welche sie unterscheiden. Folgende sind die wichtigsten:

1) Der Raum hat alle seine Theile coexistirend; ohne diese Coexistenz ist die Continuität nicht denkbar, die ihm wesentlich ist. Die Zeit besteht aus successiven Theilen; sie coexistirend denken, hieße die Wesenheit der Zeit vernichten.

2) Der Raum bezieht sich ausschließlich auf die Körperwelt, und zwar unter einem einzigen Gesichtspunkte, dem der Continuität nämlich. Die Zeit erstreckt sich auf alles Successive, sei es körperlich oder unkörperlich.

3) Hieraus folgt, daß die Idee des Raumes sich allein im geometrischen Gebiet findet, dem sie zur Basis dient. Die Idee der Zeit vermischt sich mit Allem, und insbesondere mit unseren eigenen Akten.

4) Unsere Seele kann, wenn sie über sich selbst reflektirt, ganz vom Raume absehen, und alle die Beziehungen vergessen, die sie zu den ausgedehnten Objekten hat; sie kann aber nicht absehen von der Zeit, die sie nothwendig in ihren eigenen Operationen findet.

Dieser letzte Unterschied gewährt sehr viel Licht, um zu begreifen, worin die Idee der Zeit bestehe. Ich empfehle ihn daher der Aufmerksamkeit und dem Gedächtniß des Lesers.

IV. Kapitel.

Definition der Zeit.

22. Die Zeit ist Dauer; Dauer ohne etwas, was dauert, ist eine absurde Idee. Es giebt also keine Zeit ohne eine

Sache, welche existirt. Die Dauer, welche wir begreifen, nachdem wir Alles auf nichts reducirt haben, ist eine eitle Einbildung, ist keine Idee, sondern steht vielmehr in Widerspruch mit den Ideen.

Hieraus folgt ein wichtiger Schluß; der nämlich, daß die Zeit nicht an sich selbst definirt werden kann, mit absoluter Abstraktion von einer Sache, auf die sie sich bezieht. Die Zeit hat also keine eigene Existenz; es ist nicht möglich, sie von den Wesen zu trennen, ohne sie zu vernichten.

23. Hieraus folgt ferner, daß die Unendlichkeit, die wir der Zeit beilegen, eines vernünftigen Fundamentes entbehrt. Um diese Unendlichkeit zu behaupten, haben wir kein anderes Motiv, als den vagen Begriff, der sie uns so darstellt; aber wir haben eben gesehen, daß dieser Begriff auch existirt, selbst wenn wir Alles vernichtet denken; wenn er also bei dieser Voraussetzung ein eitles Spiel der Einbildungskraft ist, keine Idee, sondern ein Widerspruch mit den Ideen, dann verdient dasjenige, was uns in einem Falle täuscht, auch keinen Glauben im anderen Falle. Die unendlichen Zeiträume, die wir vor der Schöpfung der Welt denken, sind Nichts, sind imaginäre Zeiten, die dem imaginären Raume gleichen.

24. Die Zeit hat keine nothwendige Beziehung zur Bewegung; denn wenn nichts sich bewegte, wenn auch keine Körper existirten, würden wir dennoch Zeit begreifen in der Aufeinanderfolge der Operationen unserer Seele. Dies Letztere ist unerläßlich; um Zeit zu begreifen, bedarf man durchaus irgend eine Aufeinanderfolge von Dingen. Wenn wir annehmen, daß nichts sich verändert, nichts alterirt wird; daß ein Wesen ohne äußere noch innere Veränderung da ist, mit einem einzigen Gedanken, der stets derselbe ist, mit einem einzigen Willen, der immer derselbe bleibt, ohne irgend eine Succession der Ideen und der Akte von irgend welcher Art, dann begreifen wir nichts, auf das die Idee der Zeit anwendbar wäre.

Die Zeit ist ihrer Natur nach ein Maß; was wird sie messen in einem Wesen von solcher Art? Die Aufeinander-

folge? Es ist keine vorhanden. Die Dauer? Was wird sie an der Dauer messen, die stets dieselbe bleibt, die nichts anderes als das Wesen selbst ist? Um die Dauer zu messen, muß man ihr Theile geben, und was sind das für Theile? Die der Zeit? Dann ist eine petitio principii vorhanden, denn man wendet die Zeit an, während man sucht, ob man sie anwenden kann. Wenn die Theologen gesagt haben, die Existenz Gottes werde nicht durch die Zeit gemessen, in der Ewigkeit gebe es keine Succession, Alles sei in Einem Punkte vereinigt, dann haben sie eine tiefe Wahrheit ausgesprochen, welche Clarke erst hätte zu verstehen suchen sollen, ehe er sie lächerlich machte *).

25. Die Zeit fängt mit den veränderlichen Sachen an; wenn diese aufhörten, würde sie mit ihnen aufhören. Wenn keine Veränderung da ist, giebt es keine Succession, und folglich keine Zeit.

26. Was ist also die Zeit? Sie ist die Aufeinanderfolge (Succession) der Dinge, in abstracto betrachtet. Was ist die Aufeinanderfolge? Sie ist das Sein und das Nichtsein. Eine Sache existirt; hört auf zu existiren; hier ist Succession. So oft man Zeit zählt, ist Aufeinanderfolge vorhanden; so oft man Aufeinanderfolge zählt, betrachtet man ein Sein und ein Nichtsein. Die Perzeption dieser Beziehung, dieses Seins und Nichtseins, ist die Idee der Zeit.

27. Es ist unmöglich, daß Zeit existirt ohne Sein und Nichtsein; denn hierin besteht die Succession. So oft Succession da ist, ist Veränderung vorhanden; Veränderung ist nicht möglich, ohne daß etwas auf andere Weise ist; und diese andere Weise ist nicht möglich, ohne daß die frühere aufhöre.

Substanzen, Modifikationen oder Erscheinungen haben keine Aufeinanderfolge ohne dieses Sein und Nichtsein. Was ist die Bewegung? Die Aufeinanderfolge der Lagen eines Körpers rücksichtlich verschiedener Punkte. Und wie findet diese Aufeinanderfolge statt? Indem sie gewisse Lagen annehmen und

*) Vergleiche die unten stehende Anmerkung.

andere verlieren. Was ist die Aufeinanderfolge der Gedanken oder Affektionen unseres Geistes? Das Nichtsein derer, welche waren, und das Sein anderer, welche nicht waren.

18. Die Zeit in den Dingen also ist die Aufeinanderfolge derselben; ihr Sein und Nichtsein; die Zeit in dem Verstande ist die Perzeption dieser Veränderung, dieses Seins und Nichtseins.

Anmerkung. (II.)

Es ist keineswegs eine eitle Spitzfindigkeit der Schulen, von der Ewigkeit jede Succession zu läugnen, und sie ganz in die Gegenwart, ohne Vergangenheit und Zukunft, zu verlegen. Schon lange vorher, ehe die Scholastiker diese Idee ausgesprochen hatten, finden wir sie bei den ausgezeichnetsten Schriftstellern. »Idipsum enim tempus,« sagt der heilige Augustinus, »tu feceras: nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus; nec in tempore tempora praecedis; alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia tempora, celsitudine semper praesentis aeternitatis: et superas omnia futura, quia et illa futura sunt; et cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Anni tui nec eunt, nec veniunt: isti autem nostri et eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt cum omnes non erunt. Anni tui dies unus: et dies tuus non quotidie, sed hodie: quia hodiernus tuus non cedit crastino neque succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas; ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.« (Confess. Lib. XI. cap. 13 und folgende.)

An einer anderen Stelle spricht er dieselbe Lehre mit folgenden Worten aus: »Anni Dei aeternitas Dei sunt. Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile. Ibi nihil est praeteritum, quasi jam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi, nisi est. Non est ibi fuit et erit; quia et quod fuit, jam non est, et quod erit, nondum est; sed quidquid ibi est, non nisi est.« (In Psalm. 101. Serm. 2. num. 10.)

Diese Wahrheit war selbst Plato nicht verborgen geblieben, und die heiligen Väter haben sie stets gelehrt. Als später die Scholastiker die Definition des Boethius adoptirten, welcher sagte, die Ewigkeit sei der vollkommene und gleichzeitige Besitz eines Lebens ohne Ende („interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio"), überließen sie sich keiner eitlen Spitzfindigkeit, sondern nahmen eine ebenso haltbare als allgemeine Lehre an.

Man kann kaum mit noch größerer Erhabenheit und Tiefe reden als Fenelon in seiner Abhandlung von der Existenz Gottes (2. Theil. 3. Artikel), wo er diese großen Ideen erklärt. „Wenn man sich in Gott etwas denken will, was sich auf die Succession bezieht, so verfällt man in die Idee der Zeit, und verwirrt Alles. In Gott dauert nichts, weil nichts vorübergeht; Alles ist fest, gleichzeitig, unbeweglich. Nichts ist gewesen, nichts wird sein; aber Alles ist. Unterdrücken wir also alle Fragen, zu denen uns die Gewohnheit und die Schwäche des endlichen Geistes hinneigt, der das Unendliche in seiner engen und kleinen Weise begreifen will. Werde ich sagen: O mein Gott, der du bereits eine Ewigkeit der Existenz hattest, ehe du mich geschaffen, und dem, nach meiner Schöpfung, eine andere Ewigkeit bleibt, um immer in ihr zu existiren? Diese Worte: schon und nachdem sind dessen unwürdig, der da ist. In dir ist weder Vergangenes noch Zukünftiges; es ist eine Thorheit, deine Ewigkeit theilen zu wollen, die ein untheilbares Bleiben ist; dies heißt verlangen, daß das Ufer fliehe, weil ich auf die Höhe des Stromes hinausfahrend, mich stets von dem Ufer entferne, das unbeweglich ist. Ich Thor! ich will, o ewige Wahrheit, dir das beschränkte Sein beilegen, das veränderliche, successive deiner Creatur. In dir ist kein Maß, mit dem man deine Existenz messen könnte; du hast nichts Meßbares, denn du entbehrst der Gränzen und der Theile; dieselben Maße, die man aus den beschränkten, veränderlichen, theilbaren und successiven Wesen ziehen kann, können nicht dienen, um dich zu messen, der du unendlich, untheilbar, unveränderlich und bleibend bist."

„Was für eine Beziehung hat denn die Dauer der Creatur zu deiner Ewigkeit? Warst du nicht eher als ich? und wirst du nicht nach mir sein? Diese Worte wollen eine Wahrheit bezeichnen; aber streng genommen sind sie unwürdig und uneigentlich; was sie Wahres einschließen, ist, daß das Unendliche dem Endlichen unendlich überlegen ist, und daß deine unendliche Existenz meiner Existenz in jedem Sinne überlegen ist, die, da sie endlich ist, einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hat."

„Doch es ist falsch, daß die Schöpfung deines Werkes deine Ewigkeit in zwei Ewigkeiten theilt; zwei Ewigkeiten würden nicht mehr als eine einzige ausmachen; eine getheilte Ewigkeit, die einen früheren und einen späteren Theil hätte, wäre keine wahre Ewigkeit; indem man sie vermehren wollte, würde man sie zerstören; denn ein Theil wäre nothwendig die Gränze des anderen, durch das Ende, in dem sie sich berührten; wer Ewigkeit sagt, der sagt, wenn er versteht, was er sagt, nichts Anderes als: das, was ist; nichts weiter, denn Alles, was man zu dieser unendlichen Einfachheit hinzufügt, vernichtet sie. Wer Ewigkeit sagt, schließt die Sprache der Zeit aus; die Zeit und die Ewigkeit sind incommensurabel; sie können nicht miteinander verglichen werden, und es ist eine Illusion unserer Schwäche, uns vorzustellen, daß irgend eine Beziehung zwischen so unverhältnißmäßigen Dingen stattfinde."

„Gleichwohl, o mein Gott, hast du etwas außer dir gemacht; denn ich bin nicht du, und bin unendlich weit davon entfernt. Wann also hast du mich gemacht? Warst du nicht, bevor du mich machtest? Doch, was sage ich? Schon wieder bin ich in meinen Irrthum zurückgefallen und in die Fragen der Zeit. Ich spreche von dir, wie von mir, oder wie von einem anderen vorübergehenden Sein, das ich durch mich messen könnte. Was vorübergeht, kann gemessen werden mit dem, was vorübergeht; aber was nicht vorübergeht, ist außerhalb alles Maßes und aller Vergleichung mit dem, was vorübergeht; es ist nicht erlaubt zu fragen, weder wann es gewesen ist, noch ob es eher war, als das, was ist, oder was nur vorübergeht. Du bist, und hiermit ist Alles gesagt. Ach! und wie gefällt mir dieses Wort! und wie befriedigt es mich für Alles, was ich von dir zu erkennen habe! Alles, was nicht dieses Wort ist, setzt dich herab; nur dieses ist dir angemessen; wenn nichts hinzugefügt wird zu dem Worte Sein, so wird nichts von deiner Größe vermindert; dieses Wort, ich wage es zu sagen, ist unendlich vollkommen, wie du selbst; nur du kannst so sprechen und deine Unendlichkeit in drei so einfache Worte einschließen."

„Ich bin nicht, o mein Gott, das, was ist; ach! ich bin beinahe das, was nicht ist; ich sehe mich als ein unbegreifliches Mittelding zwischen dem Nichts und dem Sein; ich bin das, was gewesen ist, ich bin das, was sein wird, ich bin das, was bereits nicht mehr das ist, was es gewesen ist; ich bin das, was noch nicht das ist, was es sein wird; und zwischen diesen beiden Extremen, was bin ich? Ein ich weiß nicht was, das sich nicht in sich selbst erhalten

kann, was keine Consistenz hat, was reißend vorübergeht, wie das Wasser; ein ich weiß nicht was, das ich nicht fassen kann, was meinen Händen entschlüpft, was bereits nicht mehr ist, wenn ich es fassen und wahrnehmen will; ein ich weiß nicht was, das in dem Augenblicke aufhört, wo es anfängt, so daß ich nicht einen einzigen Augenblick in mir selbst fest, und mir selbst gegenwärtig mich finden kann, um einfach sagen zu können: ich bin; meine Dauer ist nichts anderes, als eine beständige Abnahme. . . . . O Sein, o Sein! Deine Ewigkeit, die nichts anderes ist, als dein Sein selbst, setzt mich in Erstaunen, aber tröstet mich gleichwohl; ich finde mich vor dir, als wenn ich nicht wäre; ich verliere mich in deiner Unendlichkeit; weit entfernt, deine Dauer zu messen mit Beziehung auf meine beständige Unbeständigkeit, fange ich an, in meinen eigenen Augen mich zu verlieren, mich nicht zu finden, und in Allem nur den zu sehen, der da ist, nur dich selbst."

„Was ich vom Vergangenen gesagt habe, sage ich auch vom Zukünftigen. Man kann nicht sagen, daß du sein wirst nach dem, was vorübergeht, denn du gehst nicht vorüber. Du wirst nicht sein, du bist; und ich täusche mich, wenn ich, von dir sprechend, aus der Gegenwart heraustrete. Von einem unbeweglichen Ufer sagt man nicht, daß es sich den Wogen eines Stromes nähert oder ihnen folgt; es folgt ihnen weder, noch nähert es sich; denn es bewegt sich nicht. Was ich von diesem Ufer sage, rücksichtlich der lokalen Unbeweglichkeit, das muß ich von dem unendlichen Wesen sagen, rücksichtlich der Unbeweglichkeit der Existenz; was vorübergeht, ist gewesen und wird sein, und geht über von dem Vergangenen zum Zukünftigen durch eine unwahrnehmbare Gegenwart, die man niemals bezeichnen kann; aber was nicht vorübergeht, existirt absolut, und hat nur eine unendliche Gegenwart; es ist, und es ist nicht erlaubt, noch mehr zu sagen, es ist ohne die Zeit in allen Zeiten der Creatur; wer aus dieser Einfachheit heraustritt, fällt aus der Ewigkeit in die Zeit."

V. Kapitel.

Die Zeit ist nichts Absolutes.

29. Ist die Zeit etwas Absolutes? Nein. Die im vorigen Kapitel gegebene Definition zeigt dies klar. Die Zeit in den Dingen ist weder das Sein allein, noch das Nichtsein

allein, sondern die Beziehung des Seins und Nichtseins. Die Zeit im Verstande ist die Wahrnehmung dieser Beziehung.

Das Maß der Zeit ist nichts Anderes als die Vergleichung der Veränderungen unter sich. Für uns dienen als primitives Maß jene Veränderungen, die uns unveränderlich gleichmäßig erscheinen. Dazu haben wir die Bewegung der Sonne genommen. Diese Bewegung, die, mit der siderischen verglichen, eine verschiedene ist, hört auf, ein primitives Maß zu sein, wenn sie sich auf diese bezieht; und hierauf gründeten sich die Scholastiker, wenn sie sagten, das primitive Maß der Zeit sei die Bewegung „des ersten Himmels".

30. Was würde geschehen, wenn die Sonne mit vermehrter Geschwindigkeit ihre scheinbare Umwälzung in der Hälfte der Zeit vollbrächte? Würden die Stunden dieselben bleiben? Man muß hier eine Unterscheidung machen. Wenn die Veränderung allein in der Bewegung der Sonne stattfände, dann würden wir die Discordanz mit allen übrigen Bewegungen wahrnehmen, und würden ebendeßhalb, indem wir die Veränderung in der Sonne fänden, fortfahren, die Stunden als feste Sachen auf andere Maße zu beziehen: auf unsere Bewegung, auf unsere Uhren, auf die übrigen Gestirne.

Allein, wenn wir annehmen, daß Alles sich verändere, zu gleicher Zeit und in demselben Verhältnisse, daß der ganze Himmel und Alles, was auf Erden ist, seine Bewegung doppelt so schnell mache, doch in der Weise, daß die Schnelligkeit unserer Gedanken nicht zugenommen hätte, dann würden wir eine Veränderung entdecken, die wir weder der Welt noch uns zuzuschreiben wüßten; wir würden eine Discrepanz zwischen der Succession unserer Gedanken und der der Bewegungen finden; aber wir wüßten nicht, ob diese sich beschleunigt hätten, oder unser Gedanke langsamer geworden wäre.

Wenn endlich diese Schnelligkeit auch uns selbst mitgetheilt würde, so daß diese oder jene Reihe von Gedanken, der früher so und so viel Minuten entsprachen, nur die Hälfte derselben brauchte, dann würden wir in Allem eine vollkommene Corre-

spondenz finden, und es wäre uns unmöglich, die Veränderung wahrzunehmen. Eine Stunde z. B. ist für uns nichts weiter als die Perzeption der Beziehung gewisser Veränderungen; wenn diese Beziehung dieselbe bleibt, dann hat keine Veränderung mit der Stunde stattgefunden.

31. Der Zeit jede Idee des Absoluten nehmen, scheint der Einbildungskraft ein Absurdum zu sein, nicht aber der Vernunft. In folgendem Falle wird dies evident. Ein Mensch, der im höchsten Grade geübt ist in der Wahrnehmung der Succession der Zeit, ist nicht im Stande, zu unterscheiden, ob in dem Zeitraum von zwölf Stunden, in dem er keine Uhr gesehen und kein anderes Maß zur Hand gehabt hat, elf und eine halbe Stunde oder zwölf Stunden verflossen sind. Wenn man ihn lange Zeit so leben ließe, würde er gänzlich die Rechnung der Zeit verlieren; wenn er in einem dunklen Kerker einige Monate zugebracht hätte, könnte er glauben, es seien bereits Jahre vergangen. Also die Idee des Maßes der Zeit ist nichts Absolutes; sie ist wesentlich relativ; sie ist die Wahrnehmung der Beziehungen zwischen verschiedenen Veränderungen. So oft diese Beziehungen ganz unberührt blieben, wäre die Zeit für uns dieselbe.

VI. Kapitel.

Schwierigkeiten in Betreff der Erklärung der Geschwindigkeit.

32. Hier zeigt sich eine ernste Schwierigkeit. Wenn die Zeit nichts Absolutes ist, so ist die größere oder geringere Geschwindigkeit unerklärbar. Es scheint sogar aus dem Gesagten zu folgen, daß, wenn die Beziehung der Bewegungen sich nicht ändert, die Vermehrung oder Verminderung der Geschwindigkeit unmöglich ist. Denn, wenn die Geschwindigkeit in nothwendiger Beziehung zur Zeit steht, und diese Zeit nichts weiter ist, als die Beziehung der Veränderungen, so ist es unbegreiflich, daß

die Zeit sich ändere, und folglich auch die Geschwindigkeit, da die Beziehung der Veränderungen sich nicht ändert. Es wird folglich unmöglich sein, daß die Geschwindigkeit der Weltmaschine in ihrer Totalität sich ändere, so daß es absurd sein würde, zu sagen, daß die Gestirne und Alles, was existirt, dieselben Veränderungen wie jetzt erfahren können, mit größerer oder geringerer Geschwindigkeit. Hierdurch wird die Idee der Geschwindigkeit selbst vernichtet, wenigstens als etwas Absolutes genommen, in dem verschiedene Grade betrachtet werden können.

33. Prüfen wir diese Schwierigkeit; denn sie verdient es wohl, da sie unserer gewöhnlichsten Idee zu widersprechen scheint.

Vor Allem muß man bemerken, daß die Geschwindigkeit nichts Absolutes ist; sie ist eine Beziehung. Die Physiker und Mathematiker drücken sie durch einen Bruch aus, dessen Zähler der durchlaufene Raum, und dessen Nenner die angewendete Zeit ist. Wenn man V die Geschwindigkeit, S den Raum und T die Zeit nennt, so ergiebt sich: $V = \frac{S}{T}$. Dies zeigt, daß die Geschwindigkeit wesentlich eine Beziehung ist, denn sie konnte nicht anders ausgedrückt werden, als durch das Verhältniß des Raumes zur Zeit.

34. Diese mathematische Formel ist der Ausdruck der Idee, welche wir Alle von der Geschwindigkeit haben; es ist eine Formel, welche mit drei Buchstaben ausspricht, was der ungebildetste Mensch alle Augenblicke denkt. Die Geschwindigkeit zweier Pferde wird verglichen nicht durch die Strecke, welche sie gelaufen sind, für sich allein betrachtet; nicht durch die Zeit allein, die sie zu dem Laufe gebraucht haben, sondern durch den größeren oder geringeren Raum in einer und derselben Zeit, oder durch die längere oder kürzere Zeit beim Durchlaufen eines und desselben Raumes.

Der Geschwindigkeit also ihre absolute Natur abzusprechen, ist nichts Neues; denn wir lassen sie alle wesentlich in einer Beziehung bestehen.

35. In dem Ausdruck $V = \frac{S}{T}$ sind zwei termini enthalten: der Raum (spatium) und die Zeit (tempus). Den ersteren, im realen Gebiet betrachtet und abgesehen von dem phänomenalen, sehen wir leichter als eine feste Sache an; in einem gegebenen Falle begreifen wir ihn ohne eine Beziehung. Der Fuß ist stets ein Fuß, die Elle stets eine Elle; dies sind Quantitäten, die in der Natur existiren, und wenn wir sie auf andere Quantitäten beziehen, so geschieht es nur allein, um uns zu versichern, daß es so ist, nicht aber, weil die Realität von der Beziehung abhinge. Ein Kubikfuß Wasser ist nicht deßhalb ein Kubikfuß, weil sein Maß es so sagt; im Gegentheil, das Maß sagt es so, weil es so ist. Das Maß selbst ist ebenfalls eine absolute Quantität, und im Allgemeinen sind alle Ausdehnungen absolut; denn sonst wäre es nöthig, das Maß des Maßes bis in's Unendliche zu suchen. Freilich hängen die Ausdrücke groß und klein von der Vergleichung ab; aber dies verändert nicht die Quantität der Sachen selbst. Der Durchmesser der Erde ist unermeßlich groß, mit einem Zoll verglichen; und er ist ein unwahrnehmbarer Punkt, wenn er mit der Entfernung der Fixsterne verglichen wird; aber dies hindert nicht, daß der Zoll, der Durchmesser der Erde und die Entfernung der Fixsterne an sich bestimmte und von einander unabhängige Werthe sind. (Vergl. III. Buch, XX. Kap.)

Wenn der Nenner der Formel $\frac{S}{T}$ eine Quantität wäre von der Art des Raumes, d. h. wenn er bestimmten, durch sich selbst begreifbaren, für sich selbst existirenden Werth hätte, dann könnte die Geschwindigkeit, auch wenn sie Beziehung wäre, ebenfalls bestimmten Werth haben, der zwar nicht ganz absolut wäre, wohl aber bei der Voraussetzung, daß die beiden termini S und T mit festen Werthen verglichen werden. Wenn man z. B. die Geschwindigkeit 4 verlangte, so brauchten wir nur eine feste Quantität des Raumes zu nehmen und eine andere feste Quantität der Zeit, die unter einander die Beziehung von

4 zu 1 hätten, was sehr leicht wäre, wenn S und T absolute Quantitäten sind. Bei dieser Voraussetzung brauchte man, wenn eine Beschleunigung oder eine Verzögerung in der Totalität des Universums gefordert würde, nur die Zeit zu vermindern oder zu vermehren, in welcher der respektive Raum durchlaufen wird. Aber da wir auf der einen Seite bereits gesehen haben, welche Schwierigkeiten die Betrachtung der Zeit als absolute Sache mit sich bringt, und auf der anderen kein solider Beweis beigebracht werden kann, auf den sich diese Eigenschaft gründen könnte, so folgt, daß wir auch in dem oben erklärten Sinne ebensowenig wissen, wie wir die Schnelligkeit als absolute zu betrachten haben.

36. Hieraus ergiebt sich eine eben so wichtige als merkwürdige Schlußfolge, rücksichtlich der Möglichkeit einer allgemeinen Beschleunigung oder Verzögerung. Wenn man eine Beschleunigung oder Verzögerung in der ganzen Weltmaschine fordert, und uns jede Bewegung nimmt, auf die wir die Zeit beziehen können, indem man alle Bewegungen zugleich verändert, in demselben Verhältniß und mit Einschluß der Operationen unserer Seele, so legt man uns ein Problem vor, das unlösbar zu sein scheint; es hieße das nichts weniger als etwas Unmögliches verwirklichen; man verlangt, daß wir die Beziehung vieler termini verändern, ohne dieselbe zu verändern. Wenn die Geschwindigkeit nichts Anderes ist, als die Beziehung des Raumes zur Zeit, und die Zeit nichts Anderes als die Beziehung der durchlaufenen Räume, dann heißt, alle diese Beziehungen in demselben Verhältniß verändern, ebensoviel, als sie nicht verändern; es heißt, Alles lassen, wie es war.

37. Die Sonderbarkeit solcher Schlußfolgen ist kein hinreichender Grund, um sie zu verwerfen. Man darf nicht vergessen, daß wir die allgemeinen Ideen von Zeit und Geschwindigkeit in ihrem transcendentalsten Gebiete untersuchen; daß es daher nicht zu verwundern ist, daß unser Geist, wenn er die Sphäre verläßt, in der er gewöhnlich lebt, sich in einer neuen Atmosphäre findet, in der er widersprechende Dinge zu

entdecken glaubt. Wenn wir die Ideen der Zeit und der Geschwindigkeit untersuchen, dann fallen wir, ohne es zu denken, in den Fehler, sie in der Erklärung selbst mit einander zu vermischen; wir wollen von ihnen absehen, aber dies ist höchst schwierig und oft verfallen wir in einen Zirkel. Hieraus folgt, daß, wenn wir durch eine besondere Anstrengung dahin gelangen, wirklich abzusehen, die Schlußfolgen uns widersprechend zu sein scheinen; aber dieser scheinbare Widerspruch entsteht nur daraus, daß wir nicht mit hinreichender Festigkeit in dieser Präcision beharrt sind; in diesem Falle scheinen die Resultate, da der Geist von zwei verschiedenen Voraussetzungen ausgeht, während er von einer und derselben auszugehen glaubt, widersprechend zu sein, obgleich sie es in Wirklichkeit nicht sind. Etwas Ähnliches ist uns begegnet, als wir die Idee des Raumes untersuchten. (Vergl. III. Buch, Kap. XII, XIII und XIV.)

VII. Kapitel.

Fundamentale Erklärung der Aufeinanderfolge (Succession).

38. Die Gründe, welche die absolute Natur der Zeit vernichten, insofern sie dem Maße unterworfen ist, scheinen nicht hinzureichen, um eine andere Schwierigkeit zu beseitigen, die aus der Zeit, an sich selbst betrachtet, entsteht. In der That, wenn die Zeit die Aufeinanderfolge ist, was ist diese Aufeinanderfolge? Folgen die Dinge aufeinander? Offenbar; und was heißt: aufeinanderfolgen, wenn es kein Vorher und Nachher giebt, d. h. Zeit, die vor der Aufeinanderfolge existirt, da diese darin besteht, daß die einen der Dinge nach den anderen kommen? Auf diese Weise erklärt man die Zeit durch die Aufeinanderfolge und die Aufeinanderfolge durch die Zeit. Was ist das Nachher, wenn nicht ein Theil der Zeit, der in Beziehung zu einem Vorher steht?

39. Was in dem IV. Kapitel gesagt worden, scheint die Schwierigkeit nicht vollkommen zu lösen; denn das Sein und das Nichtsein bilden nur Aufeinanderfolge, insofern das eine nach dem anderen kommt, d. h. insofern schon die Zeit selbst vorausgesetzt wird, die man erklären will. Das Sein und Nichtsein verschiedener Dinge kann gleichzeitig sein und in einem und demselben Dinge ist nur Repugnanz zwischen dem Sein und Nichtsein vorhanden, insofern sie sich auf dieselbe Zeit beziehen. In diesem Falle ist die letztere also immer vorausgesetzt; denn in einer und derselben Sache ist das Sein und Nichtsein nur begreifbar, insofern Beides in verschiedene Momente der Zeit vertheilt ist. Hieraus folgt, daß die Zeit nicht hinreichend erklärt ist durch das Sein und Nichtsein.

40. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, die in der That eine große ist, müssen wir nothwendig eine fundamentale Erklärung der Aufeinanderfolge finden. Versuchen wir dies, indem wir es vermeiden, die Idee der Zeit anzuwenden, als in keinem Sinne vorausgesetzt.

41. Es giebt Dinge, welche sich ausschließen, und andere, welche sich nicht ausschließen. Wenn Existenz von Dingen vorhanden ist, welche sich ausschließen, dann ist Aufeinanderfolge vorhanden. In einer Linie a———b———c kann, wenn ein Körper in a vorhanden ist, er nicht nach b übergehen, ohne a zu verlassen; die Lage in b schließt also die in a aus, so wie die in c die in b ausschließt. Wenn wir trotz der gegenseitigen Ausschließung sehen, daß die Dinge existiren, dann finden wir, daß Aufeinanderfolge vorhanden ist.

42. Die Aufeinanderfolge in der Wirklichkeit ist die Existenz der Dinge, welche sich ausschließen. Dies schließt respektiv ein das Sein des Ausschließenden und das Nichtsein des Ausgeschlossenen.

43. Bei jeder Veränderung ist diese Ausschließung vorhanden und ebendeßhalb finden wir bei jeder Veränderung Aufeinanderfolge. Veränderung ist Wechsel der Zustände, Verlust

des einen und Erwerbung des anderen. Mithin ist Ausschließung da; also schließt das Sein das Nichtsein und das Nichtsein das Sein aus.

44. Wenn wir diese verwirklichten Ausschließungen, diese Vernichtungen wahrnehmen, dann nehmen wir die Aufeinanderfolge, die Zeit wahr; wenn wir diese Ausschließungen, diese Vernichtungen zählen, in denen sich uns verschiedene und exclusive Sachen, wie das Sein und Nichtsein, darbieten, dann zählen wir die Zeit.

45. Hier erhebt sich wieder eine Schwierigkeit. Wenn die Aufeinanderfolge Ausschließung einschließt und keine Succession da ist, außer wenn Ausschließung da ist; dann folgt, daß die Dinge, die sich nicht ausschließen, gleichzeitig sind, woraus weiter das Absurdum sich ergiebt, daß die Dinge, welche zur Zeit des Adam geschehen sind und die unserer Zeit nicht ausschließen, gleichzeitig sind. Die Bewegung der Blätter des Paradieses schließt nicht die der Blätter unserer gegenwärtigen Gärten aus; also ist jene Bewegung gleichzeitig mit dieser; also ist die damalige Bewegung jetzt und die jetzige war damals, was ein unbegreifbares Absurdum ist.

Die Schwierigkeit ist bedeutend; der Grund, der sie bildet, scheint auf evidente Wahrheiten sich zu stützen; gleichwohl ist es nicht unmöglich, sie zu lösen.

46. Wenn eine Sache existirte, welche nichts ausschlöße, und durch nichts ausgeschlossen wäre, so wäre diese Sache mit Allem gleichzeitig. Und welches ist diese Sache? Nur eine: Gott. Und deßhalb sagen die Theologen mit großer Wahrheit und großer Tiefe, mit einer Tiefe, die vielleicht nicht immer von denen selbst begriffen wurde, die es gesagt haben, daß Gott allen Zeiten gegenwärtig ist, daß es für ihn keine Succession giebt, kein Vorher und Nachher, daß für ihn Alles jetzt (nunc) ist.

47. Aber das findet nur bei Gott statt; in allem Anderen ist irgend eine Ausschließung, ist Sein und Nichtsein und deßhalb Aufeinanderfolge. Untersuchen wir z. B., wie sich

die Bewegung der Blätter unserer Gärten und derer des Paradieses gegenseitig ausschließt. Wie können sich die Blätter unserer Gärten bewegen? Indem sie existiren und indem sie ferner den für die Bewegung nothwendigen Bedingungen unterworfen sind. Wie existiren sie? Durch eine Entwicklung der Keime, welche sie enthielten. Was ist die Entwicklung? Eine Reihe von Bewegungen, von Sein und Nichtsein, und folglich von Dingen, welche sich ausschließen. Es ist also keine Gleichzeitigkeit zwischen denen des Paradieses und unserer Gärten vorhanden; denn zwischen jenen und dem ersten Keime lagen in der Mitte die Bewegungen für die erste Entwicklung, und für die Existenz der unsrigen lagen viele andere in der Mitte. Hier ist die Ausschließung, das Sein und das Nichtsein; die Zahl der für die Existenz nothwendigen Ausschließungen ist sehr verschieden bei den einen und bei den anderen; es ist also keine Gleichzeitigkeit vorhanden. Wenn man alle Entwicklungen und alle Veränderungen der Erde als eine lange Reihe von Gliedern betrachtet, die unter einander verknüpft sind durch gegenseitige Abhängigkeit, wie sie es in der That durch die Gesetze der Natur sind, und wenn man diese Glieder nennt: A, B, C, D, E, F, ... N, so gehörten die Blätter des Paradieses zu dem Gliede A und die gegenwärtigen zu N.

48. Ebenso, wie die Nicht-Gleichzeitigkeit der Existenz, wird die Nicht-Gleichzeitigkeit der Bewegung bewiesen; denn die Bewegung ist eine Art der Existenz. Überdies, die Luft, welche die gegenwärtigen Blätter bewegt, ist durch andere bewegt worden und diese wieder durch andere und diese Bewegungen, die alle den festen und constanten Gesetzen der Natur unterworfen sind, verketten sich unter einander, bis zur ersten Bewegung mit solcher Nothwendigkeit wie die des Räderwerkes einer Maschine. Und so wie das Eingreifen eines Zahnes nicht das Eingreifen des anderen ist, da das eine den anderen ausschließt, so schließen sich auch die Bewegungen aus, in deren letztem Gliede man die der Luft findet, welche die gegenwärtigen Blätter bewegt.

49. Diese Erklärung der Succession und der Zeit wirft einiges Licht auf die Idee der Ewigkeit und zeigt, daß die Ewigkeit, d. h. die Gleichzeitigkeit aller Dauer, dem unveränderlichen Wesen, und ihm allein entspricht. Die veränderlichen Wesen, welche nothwendig Übergang vom Nichtsein zum Sein einschließen und vom Sein zum Nichtsein, wenn nicht in ihren Substanzen, so doch wenigstens in ihren Modificationen, schließen alle Succession ein.

50. Durch das Gesagte erklärt es sich, wie die Idee der Zeit sich in fast allen unseren Begriffen findet und in allen Sprachen ausgedrückt wird. Dies kommt daher, daß der Mensch beständig das Sein und das Nichtsein wahrnimmt, in Allem, was ihn umgiebt, daß er es auch in sich selbst wahrnimmt in jener Vielheit von Gedanken, von Affektionen, die mit reißender Schnelle auf einander folgen, bald sich entgegenstehen, bald sich unterstützen, bald sich trennen, bald sich verbinden, aber stets von einander sich unterscheiden, stets den Geist in verschiedener Weise modificiren, und sich deßhalb ausschließen und nicht coexistiren können; denn die Existenz des einen verlangt die Nichtexistenz des anderen.

VIII. Kapitel.

Was die Coexistenz sei.

51. Wenn die Aufeinanderfolge der Zeit Ausschließung involvirt, so folgt, daß, wo keine Ausschließung da ist, Coexistenz vorhanden sei; woraus dann weiter folgt, daß, wenn man annimmt, Gott habe noch andere Welten erschaffen, dieselben alle nothwendig gleichzeitig mit der gegenwärtigen sein würden; denn es ist evident, daß sie sich nicht ausgeschlossen hätten, und daß, da sie überdies untereinander nicht die Beziehung von Ursachen und Wirkungen, wie die Phänomene der gegenwärtigen Welt hätten, die Erklärung nicht statthaft ist, die wir gegeben haben, um zu zeigen, daß die Bewegung der Blätter

des Paradieses nicht gleichzeitig war mit der der Blätter unserer Gärten. Hieraus würde es sich ergeben, daß die Existenz einer anderen Welt vor der gegenwärtigen unmöglich gewesen wäre, und daß alle Wesen, die Gott erschaffen könnte, wenn sie einander nicht ausschlößen, gleichzeitig sein müßten.

52. Diese Schwierigkeit scheint von großer Bedeutung zu sein, wenn man nämlich den Sinn des Wortes Ausschließung nicht vollkommen verstanden hat. Wenn ich Ausschließung sage, so verstehe ich darunter nicht bloß die innere Repugnanz der Wesen unter einander; ich will vielmehr bezeichnen, daß aus irgend einem inneren oder äußeren Grunde, wenn die Existenz des einen gesetzt wird, die Negation der Existenz des anderen gesetzt wird. Diese Erklärung genügt, um die Schwierigkeit zu heben.

53. Zwei von einander ganz unabhängige Welten können dieser Ausschließung durch den Willen Gottes unterworfen sein. Gott kann die eine erschaffen, ohne die andere zu erschaffen; so ist die Existenz der ersten und die Negation der zweiten gesetzt; Gott kann aufhören, die erste zu erhalten und die zweite erschaffen; so ist die Existenz der zweiten und die Negation der ersten gesetzt und mithin auch ein Vorher und Nachher, eine Succession in der Existenz. Gott kann beide erschaffen; wir können beide existirend denken, ohne Negation der Existenz irgend einer von ihnen; so haben wir die Coexistenz.

54. Um noch tiefer in diese Frage einzugehen, verweilen wir einen Augenblick bei dem Begriff der Coexistenz. Wann wird man sagen, daß zwei Wesen coexistiren, oder zu einer und derselben Zeit existiren? Wenn keine Aufeinanderfolge zwischen ihnen vorhanden ist; wenn beide existiren; wenn nicht die Existenz des einen und die Negation des anderen da ist. Um die Coexistenz zu begreifen, brauchen wir nur einfach die Existenz der Wesen zu begreifen; die Idee der Aufeinanderfolge bildet sich, wenn wir mit der Idee der Existenz des einen die Idee der Negation des anderen combiniren. Daß die Wesen coexistiren, heißt, daß sie existiren; daß sie succediren,

heißt, daß die einen sind und die anderen nicht sind; das Sein bezieht sich allein auf die Gegenwart; die Vergangenheit und die Zukunft ist kein Sein; nur das, was ist, ist; nicht das, was war oder sein wird. Jene Worte des heiligen Textes: „Ich bin, der ich bin;" „der da ist, hat mich gesandt," schließen die tiefste Wahrheit, eine staunenswürdige Philosophie, eine wunderbare Ontologie in sich.

55. Wo nicht Sein und Nichtsein ist, da ist also keine Aufeinanderfolge, keine Zeit; nur Gegenwart, Ewigkeit. Man denke sich ein in sich und in allen seinen Akten unveränderliches Sein, mit nur Einer Intelligenz und Einem Willen; stets mit demselben Objekt, stets unveränderlich, stets mit der Fülle des Seins, ohne Negation von irgend welcher Art; für dieses Sein giebt es kein Vorher oder Nachher, nur ein Jetzt; wenn man ihm die Succession von Augenblicken beilegt, so wendet man auf dasselbe das Werk seiner eigenen Einbildungskraft an, aber ohne irgend einen Grund. Man denke wohl darüber nach, was vorher und nachher sagen will in dem, was sich nicht verändert und sich nicht verändern kann in irgend etwas, durch irgend etwas, zu irgend einem Zweck, und man wird sehen, daß die Aufeinanderfolge in diesem Falle ein Wort ohne Sinn ist. Und warum legen wir ihm diese Aufeinanderfolge bei? Weil wir über das Objekt durch unsere Perzeptionen urtheilen und diese Perzeptionen succediren sich, haben eine Alternative von Sein und Nichtsein, auch wenn sie sich auf ein unveränderliches Objekt richten.

56. Ein Jeder mache die Probe in seinem Inneren; er denke zwei existirende Wesen, ohne zu diesem Gedanken irgend etwas Accessorisches hinzuzufügen, weder Negation des Seins, noch Zeit, noch irgend etwas Anderes; er begnüge sich damit, einfach die Existenz der beiden Wesen wahrzunehmen und er sehe, ob ihm irgend etwas fehlt, um die Idee ihrer Coexistenz zu haben. Im Gegentheil; wenn er die Succession wahrnehmen will, die Verschiedenheit von Augenblicken, so muß er nothwendig die Existenz des einen und die Negation der Existenz

des anderen wahrnehmen. Also ist die Idee der Coexistenz einfach, schließt nichts weiter ein, als die Existenz der Wesen; folglich ist die der Succession zusammengesetzt aus der Combination des Seins mit dem Nichtsein.

57. Ich kann nicht umhin, hier auf die Fruchtbarkeit der Idee des Seins aufmerksam zu machen, die, mit der des Nichtseins combinirt, uns die Idee der Zeit liefert. Wir haben in dem vorigen Buche gesehen, daß die Ideen der Einheit und der Zahl sich in ähnlicher Weise bildeten, und im folgenden werden wir Gelegenheit haben, zu bemerken, daß aus den Ideen des Seins und des Nichtseins einige andere entstehen, die, obgleich secundäre, rücksichtlich derer, welche sie erzeugen, gleichwohl die größten sind, welche der menschliche Geist besitzt. Ich richte hierauf die Aufmerksamkeit des Lesers, damit er sich daran gewöhne, alle Ideen auf wenige Punkte zu beziehen, in denen sie sich verknüpfen, nicht durch ein künstliches Band, das Produkt willkührlicher Methoden, sondern durch die innerste Natur der Dinge. Was die Ausdehnung für die sinnlichen Anschauungen ist, ist die Idee des Seins für die Begriffe. Intuition der Ausdehnung und Idee des Seins — dies sind die beiden Fundamentalpunkte in jeder ideologischen und ontologischen Wissenschaft; die primitiven Daten, welche der menschliche Geist besitzt, um alle Probleme zu lösen, sowohl im sinnlichen, wie im rein intellektuellen Gebiete. Wenn man sich in diesen Gesichtspunkt stellt, dann klärt sich Alles auf und vertheilt sich in höchst logischer, weil natürlicher Ordnung.

58. Man erlaube mir eine Bemerkung über die Methode, die ich verfolge. Ich habe es nicht für zweckdienlich gehalten, meine Meinung über diese allgemeinen Bänder aller Ideen von dem Übrigen getrennt zu entwickeln; in diesem Falle wäre es nöthig gewesen, die Philosophie in einer systematischen Ordnung abzuhandeln und an die Spitze zu stellen, was sich erst am Ende finden soll, und als einleitende Lehre dasjenige hinzustellen, was erst das Resultat einer Menge von Lehren sein soll. Um meinen Zweck zu erreichen, war es unerläßlich, suc-

cessiv die Ideen und die Thatsachen zu analysiren, absehend von jedem System; ihnen nicht Gewalt anthuend, damit sie sich ihm fügten, sondern sie untersuchend, um zu sehen, was aus ihnen sich ergebe. Dies ist ohne Zweifel die bessere Methode; so erlangt man die Erkenntniß der Wahrheit als eine Frucht der Arbeit über die Thatsachen und die Objekte werden nicht verändert, um sie zu nöthigen, sich der Meinung des Autors zu fügen. Nachdem wir eben die Anwendung erfahren haben, welche die Ideen des Seins und des Nichtseins in einem der abstrusesten Punkte der Metaphysik erhalten, wird es nicht unzweckmäßig gewesen sein, die Aufmerksamkeit des Lesers einen Augenblick auf die Verknüpfung der Lehren mit einander hingelenkt zu haben.

IX. Kapitel.

Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft.

59. Nachdem wir die Idee der Coexistenz erklärt haben, gehen wir daran, die verschiedenen Beziehungen zu definiren, welche die Zeit uns darbietet. Die hauptsächlichsten sind aber drei: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft; alle übrigen sind Combinationen dieser untereinander.

60. Die Gegenwart ist die einzige absolute Zeit; ich will sagen, die keiner Beziehung bedarf, um begriffen zu werden. Das Gegenwärtige begreift sich ohne Beziehung zum Vergangenen und Zukünftigen. Weder das Vergangene, noch das Zukünftige kann begriffen werden ohne Beziehung zum Gegenwärtigen.

61. Vergangenheit: dies ist eine wesentlich relative Idee. Wenn man vom Vergangenen spricht, muß man stets einen Punkt nehmen, auf den es sich bezieht, und mit Rücksicht auf welchen man sagt, daß es vergangen. Dieser Punkt ist entweder in der Wirklichkeit oder im idealen Gebiet gegenwärtig; das heißt, wir versetzen uns mit dem Verstande in diesen Punkt,

machen ihn uns, so zu sagen, gegenwärtig, und sprechen mit Rücksicht auf ihn von Vergangenem.

Um zu beweisen, daß die Idee des Vergangenen wesentlich relativ ist, kann man bemerken, daß, wenn die Beziehungspunkte wechseln, das Vergangene aufhört, als solches betrachtet zu werden und sich als Gegenwärtiges oder Zukünftiges darstellt. Wenn wir jetzt von den Ereignissen der Zeit Alexanders sprechen, so stellen sie sich uns als vergangene Dinge dar; aber wenn wir z. B. von der Regierung des Sesostris sprechen, so hört die Epoche Alexanders auf, vergangen zu sein, und wird zukünftig. Wenn wir von Ereignissen handelten, die jenen gleichzeitig wären, so würde diese Zeit aufhören, vergangen und zukünftig zu sein, und sich in Gegenwart verwandeln.

Das Vergangene bezieht sich also stets auf einen als gegenwärtig angenommenen Punkt in der Kette der Zeiten und rücksichtlich dieses sagt man, eine Sache war oder hat sich begeben; ohne diese Beziehung ist es unmöglich, die Idee der Vergangenheit zu begreifen; sie ist absurd.

62. Was ist die Beziehung der Vergangenheit? Wenn wir uns an die Definition halten, die wir von der Zeit gegeben haben, so werden wir sagen, daß, wenn wir das Sein einer Sache wahrnehmen und dann ihr Nichtsein und das Sein der anderen, jene rücksichtlich dieser vergangen ist.

63. Was würde geschehen, wenn wir das Sein einer Sache wahrnähmen und dann ihr Nichtsein, ohne Beziehung auf ein anderes Sein? Dieses ist eine absurde Hypothese; denn dieses andere Sein müssen wir immer finden, wenigstens in uns, die wir das Sein und das Nichtsein wahrnehmen.

Man wird erwiedern, wir könnten das vollkommene Verschwinden unserer selbst annehmen und dann bliebe die Schwierigkeit bestehen. Wenn wir selbst auch verschwänden, würde es Intelligenzen geben, die fähig wären, das Sein und das Nichtsein wahrzunehmen. Wenn es keine endliche Intelligenz gäbe, würde doch die unendliche bleiben.

64. Hier entsteht eine neue Schwierigkeit; denn man kann

fragen, ob die Sache mit Beziehung zur unendlichen Intelligenz vergangen wäre? Wenn man dies annimmt, so scheint es, daß wir die Zeit in die Dauer Gottes einführen, wodurch wir seine Ewigkeit vernichten, die jede Succession ausschließt. Wenn wir sagen, daß in den Augen der unendlichen Intelligenz die Sache nicht vergangen wäre, dann wird sie es auch wirklich nicht sein; denn die Sachen sind so, wie Gott sie erkennt. Dann haben wir die Idee des Seins und Nichtseins und gleichwohl nicht die Idee der Vergangenheit. Diese Schwierigkeit gründet sich auf Verwirrung in den Begriffen.

Nehmen wir an, Gott habe nur ein einziges Sein geschaffen und dieses habe aufgehört, zu existiren, und untersuchen wir die Resultate dieser Hypothese. Gott erkennt die Existenz des Objektes und die Nichtexistenz. Dieser intellektuelle Akt ist ganz einfach; in ihm war keinerlei Succession, noch konnte welche sein. In Rücksicht auf Gott ist nicht eigentlich Vergangenes vorhanden, und wenn man diese Idee auf das Objekt anwenden will, so bezeichnet sie einfach seine Nichtexistenz mit Beziehung auf seine bereits vernichtete Existenz. Wenn die Ideen unter diesem Gesichtspunkt dargestellt werden, begreift man vollkommen, wie in Gott keine Vergangenheit ist, wohl aber Erkenntniß der vergangenen Dinge.

65. Wie würde bei dieser Hypothese die Zeit jenes einzigen Geschöpfes gemessen werden? Durch seine Veränderungen. Und wenn diese nicht existirten? Bei dieser imaginären Annahme gäbe es keine Zeit.

Obgleich diese Schlußfolge auf den ersten Blick sonderbar zu sein scheint, ist sie doch absolut nothwendig; entweder muß man die Definition umstoßen, die wir vor der Zeit gegeben haben, oder man muß annehmen, daß keine Zeit vorhanden ist, wenn keine Veränderung vorhanden ist.

66. Mag es sich auch mit den Fragen, die auf imaginäre Hypothesen sich gründen, verhalten, wie es wolle, immer bleibt es gewiß, daß die Idee der Vergangenheit wesentlich relativ ist, und daß wir bei keiner Annahme das Vergangene begreifen

können, wenn wir es jeder Beziehung berauben. Das Wort war erinnert an das Sein und Nichtsein, an die Succession, welche die Zeit constituirt. In dieser Beziehung ist die Ordnung von der Art, daß das Nichtsein nach dem Sein wahrgenommen wird; deßhalb nennt man es vergangen.

67. Die Idee der Zukunft ist ebenfalls relativ zur Gegenwart. Ohne diese Beziehung ist die Zukunft unbegreiflich. Zukünftig ist dasjenige, was noch kommen soll, was sein wird rücksichtlich eines wirklichen oder hypothetischen Jetzt; denn von dem Zukünftigen gilt dasselbe, was wir vom Vergangenen gesagt haben (61), d. h. daß es verändert wird, wenn der Beziehungspunkt wechselt; das für uns Zukünftige wird vergangen sein für Jene, welche nachher kommen werden; was für die Vergangenen zukünftig war, ist für uns gegenwärtig oder vergangen.

Der Beziehungspunkt des Zukünftigen ist stets ein Gegenwärtiges; es kann sich nicht auf das Vergangene, als auf den letzten Terminus beziehen, denn dieses bezieht sich selbst auch auf das Gegenwärtige.

68. Also das einzige Absolute, was man in der Idee der Zeit findet, ist das Gegenwärtige; dieses bedarf keiner Beziehung; es bedarf sie nicht bloß nicht, sondern läßt sie nicht einmal zu; denn wir können es nicht auf das Vergangene oder das Zukünftige beziehen, da diese beiden Zeiten die Idee des Gegenwärtigen voraussetzen, ohne welches sie nicht einmal gedacht werden können.

69. Die Zeit ist eine Kette, deren Glieder bis in's Unendliche theilbar sind; es giebt keine Zeit, die wir nicht in andere Zeiten theilen könnten; der untheilbare Augenblick stellt uns etwas Analoges wie der untheilbare Punkt dar, eine Gränze, der wir uns nähern, ohne sie jemals zu erreichen, ein unausgedehntes Element, das die Ausdehnung erzeugt. Der geometrische Punkt muß sich bewegen, um eine Linie zu erzeugen, und wir begreifen die Möglichkeit der Bewegung nicht, ohne einen Raum vorauszusetzen, in dem der Punkt sich bewege,

d. h. wir wollen die Ausdehnung erzeugen und beginnen damit, sie vorauszusetzen. Etwas Ähnliches begegnet uns mit der Zeit. Wir stellen uns einen untheilbaren Augenblick vor, aus dessen Verfließen jene Continuität der Dauer entsteht, die wir Zeit nennen; aber dieses Verfließen ist unmöglich, wenn wir nicht eine Zeit voraussetzen, in der er verfließe. Wir wollen also der Erzeugung der Zeit beiwohnen, und setzen sie schon als existirend voraus, bis in's Unendliche verlängert, wie in einer unermeßlichen Linie, in der das Verfließen des Augenblickes sich realisirt. Was haben wir aus diesen scheinbaren Widersprüchen zu entnehmen? Nichts weniger als eine starke Bestättigung unserer oben aufgestellten Lehre.

Die Zeit ist nichts von den Dingen Verschiedenes; die Dauer in abstracto, verschieden von der Sache, welche dauert, ist ein bloßes Gedankending, ein Werk, das unser Verstand ausarbeitet, indem er sich der Elemente bedient, welche ihm die Wirklichkeit darbietet. Alles Sein ist gegenwärtig; was nicht gegenwärtig ist, ist kein Sein; der gegenwärtige Augenblick, das J e t z t, ist die Realität der Dinge selbst; es genügt nicht, um die Zeit zu constituiren, es ist aber unerläßlich für die Zeit; es kann Gegenwart geben ohne Vergangenheit und Zukunft; es kann aber keine Vergangenheit und Zukunft ohne Gegenwart geben. Wenn außer dem Sein auch Nichtsein vorhanden ist und diese Beziehung bemerkt wird, dann fängt die Zeit an; das Vergangene und Zukünftige sich ohne die Alternative von Sein und Nichtsein zu denken, wie eine Art Linie, welche sich bis in's Unendliche nach den entgegengesetzten Seiten verlängert, heißt ein eitles Spiel der Phantasie für eine philosophische Idee nehmen, heißt, auf die Zeit die Illusion der imaginären Räume anwenden.

70. Wenn also nichts Anderes als bloßes Sein vorhanden ist, dann ist absolute Dauer, Gegenwart vorhanden; folglich weder Vergangenheit noch Zukunft, und mithin keine Zeit. Diese ist ihrer Wesenheit nach eine successive, v e r f l i e ß e n d e Quantität; man kann sie nicht in ihrer Aktualität überraschen,

denn diese ist stets theilbar, und jede Theilung in der Zeit bildet Vergangenheit und Zukunft. Dies ist ein Beweis, daß die Zeit eine bloße Beziehung ist, und daß sie, insofern sie in den Dingen ist, nur Sein und Nichtsein ausdrückt.

X. Kapitel.

Anwendung der vorgetragenen Lehre auf verschiedene wichtige Fragen.

71. Man wird diese Theorie noch besser begreifen, wenn wir sie auf die Lösung verschiedener Fragen anwenden.

1) Wie viel Zeit ist vor der Schöpfung der Welt verflossen? Gar keine. Da keine Aufeinanderfolge (Succession) da war, so war nur Gegenwart da: die Ewigkeit Gottes. Alles Andere, was wir uns vorstellen, ist eine reine Einbildung, die durch die gesunde Philosophie bekämpft wird.

2) War es möglich, daß, als die Existenz dieser Welt anfing, eine andere existirte? Ohne Zweifel; dazu genügte es, daß Gott sie erschaffen hätte, ohne die gegenwärtige zu erschaffen; es genügte das Sein der einen in Verbindung mit dem Nichtsein der anderen. Und da das Nichtsein da ist, wenn einfach die Schöpfung nicht gesetzt wird, so folgt, daß, wenn Gott die eine ohne die andere erschaffen hätte, und wenn er aufgehört hätte, die erste zu erhalten, indem er die zweite schuf, auch Aufeinanderfolge und Frühersein der Zeit vorhanden wäre.

3) Noch eine andere, etwas sonderbare Frage kommt hier in Betracht, die auf den ersten Blick ziemlich große Schwierigkeit darzubieten scheint. War die Existenz einer früheren Welt als die gegenwärtige einige Zeit vorher möglich? oder mit anderen Worten: Konnte in dem Augenblick, als die gegenwärtige anfing, die andere Welt schon einige Zeit vorher aufgehört haben, zu existiren? Bei genauerer Betrachtung findet man, daß

diese Frage einen Widerspruch einschließt: man nimmt ein Zeitintervall an, d. h. Succession, ohne irgend etwas, was succediren konnte. Wenn die eine Welt aufgehört hätte, zu existiren, und die neue noch nicht existirte, dann wäre nichts da gewesen als Gott. Es gab also keine Succession; nur Ewigkeit war vorhanden. Zu fragen also, um wie viel Zeit die beiden Existenzen von einander abstanden, heißt voraussetzen, daß Zeit vorhanden war, wo es keine giebt. Die Antwort muß also lauten, daß die Frage absurd ist.

Doch, man wird fragen: Standen beide Welten von einander ab, oder nicht? Es giebt keinen Abstand der Zeit, wenn keine Zeit vorhanden; dieser Abstand ist eine reine Einbildung, durch die wir uns Zeit vorstellen, während wir durch den Stand der Frage voraussetzen, daß keine Zeit vorhanden.

Dann wird man entgegnen: Die beiden successiven Welten müssen also nothwendig unmittelbar auf einander folgen, d. h. der erste Augenblick der Existenz der einen, wird sich unmittelbar anschließen an den letzten Augenblick der Existenz der anderen. Dies läugne ich; die Unmittelbarkeit der Augenblicke setzt die Aufeinanderfolge von Wesen voraus, die unter sich mit gewisser Ordnung verknüpft sind, wie die Phänomene der gegenwärtigen Welt; die beiden fraglichen Welten hätten aber unter einander gar keine Beziehung; es wäre also unter ihnen weder Abstand noch Unmittelbarkeit vorhanden.

Man wird entgegnen: Es giebt keine Mitte zwischen dem Sein und dem Nichtsein; wenn der Abstand die Negation der Unmittelbarkeit ist, und diese die Negation des Abstandes, so setzen wir, wenn wir das Eine läugnen, nothwendig das Andere; die Welten werden also entweder von einander abstehen, oder unmittelbar sein. — Diese Erwiederung setzt ebenfalls eine Sache voraus, welche wir läugnen; sie spricht von Abstand und Unmittelbarkeit, d. h. von Zeit, als ob diese eine positive, von den Dingen selbst verschiedene Sache wäre. Der Grundsatz: daß jede Sache entweder ist oder nicht ist (quodlibet est vel non est), ist nur anwendbar, wenn es überhaupt eine Sache

giebt; wo Nichts ist, existirt auch die Alternative nicht. Die Zeit der beiden Welten ist nichts von ihnen Verschiedenes; sie ist die Succession ihrer respektiven Phänomene; die Succession beider nach einander ist ebenfalls nichts von ihnen selbst Verschiedenes; sie ist das Sein der einen, und die Negation der anderen, und dann das Sein dieser und die Negation jener. Gott würde dies sehen und ein intelligentes Geschöpf, das die Vernichtung der ersten Welt überlebte, könnte es ebenfalls sehen. In den Augen Gottes, der die Realität sehen würde, wäre die Succession einfach die Existenz, und die respektive Nichtexistenz der beiden Objekte; was die intelligente Creatur betrifft, so würde sie sagen, die beiden Welten seien unmittelbar, wenn auf die Perzeption des letzten Augenblickes der vernichteten Welt, ohne andere in der Mitte liegende Perzeption, die der neuen existirenden Welt gefolgt wäre; und sie würde sagen, es sei Abstand vorhanden, wenn sie zwischen der Vernichtung und der Perzeption der neuen Schöpfung verschiedene Perzeptionen erfahren hätte. Das Maß dieser Zeit würde von dem einzigen Wesen hergenommen sein, das in sich die Veränderungen der Perzeptionen empfand, und sie wäre mehr oder weniger lang, je nachdem diese von größerer oder geringerer Zahl gewesen wären.

72. Die Idee der Zeit ist wesentlich relativ, wie es die geordnete Perzeption des Seins und Nichtseins ist. Die einfache Perzeption des einen der beiden Extreme genügt nicht, um in unserem Geiste die Idee der Zeit zu erzeugen; diese schließt also nothwendig die Vergleichung ein. Dasselbe findet bei der des Raumes statt, die fast in allen Stücken mit der der Zeit eine auffallende Ähnlichkeit hat. Wir begreifen weder Raum, noch Ausdehnung von irgend welcher Art, ohne Juxtaposition, d. h. ohne Beziehung verschiedener Objekte. Die Multiplizität gehört also nothwendig zu den Ideen des Raumes und der Zeit; woraus folgt, daß, wenn wir ein absolut einfaches Wesen denken, das keine Multiplicität enthält, weder in seinem Wesen, noch in seinen Akten, in dem Alles mit seiner Wesenheit sich

identificirt, die Idee des Raumes und der Zeit keine Stelle haben, und diese ebenfalls reine Fiktionen der Einbildungskraft sind, wenn wir ihnen etwas Reales jenseits der körperlichen Welt und vor der Existenz des Geschaffenen beilegen.

XI. Kapitel.

Die Analyse der Idee der Zeit bestättigt die Ähnlichkeit derselben mit der des Raumes.

73. Nachdem wir die Idee der Zeit erklärt, und die Anwendung derselben auf die schwierigsten Fragen gemacht haben, können wir diese Lehre noch klarer machen, indem wir noch besonders hervorheben, was wir bereits angedeutet haben (Kap. III.) in Betreff der Ähnlichkeit, die zwischen der Zeit und dem Raume besteht. Die Schwierigkeiten sind analog; die Definition beider Ideen ist analog; die Resultate sind analog; die Illusionen sind analog, welche die Erkenntniß der Wahrheit hindern. Was oben schon angedeutet wurde rücksichtlich beider Ideen, indem die der Zeit nur nach demjenigen betrachtet wurde, was auf den ersten Blick sich darstellte, können wir nunmehr als ein sicheres Resultat der analytischen Untersuchungen hinstellen. Ich mache auf die nun folgende Parallele ganz insbesondere aufmerksam, weil sie in hohem Grade Licht über die Ideen verbreitet.

74. Der Raum an und für sich ist nichts von den Körpern Verschiedenes; er ist die Ausdehnung der Körper selbst; die Zeit an und für sich ist nichts von den Dingen Verschiedenes; sie ist die Aufeinanderfolge der Dinge selbst.

75. Die Idee des Raumes ist die Idee der Ausdehnung in ihrer ganzen Allgemeinheit; die Idee der Zeit ist die Idee der Aufeinanderfolge (der Succession) in ihrer ganzen Allgemeinheit.

76. Wenn keine Körper vorhanden sind, ist kein Raum

vorhanden; wenn keine Dinge vorhanden sind, die aufeinander folgen, ist keine Zeit vorhanden.

77. Ein unendlicher Raum, der früher als die Körper oder außerhalb der Körper wäre, ist eine Täuschung der Phantasie; eine unendliche Zeit, eine Zeit vor den Dingen, oder außerhalb der Dinge, ist ebenfalls eine Täuschung der Phantasie.

78. Der Raum ist zusammenhängend; die Zeit ist es ebenfalls.

79. Ein Theil des Raumes schließt den anderen aus; ein Theil der Zeit schließt ebenfalls den anderen aus.

80. Ein reiner Raum, in den die Körper zu setzen sind, ist ein Spiel der Einbildungskraft; eine Aufeinanderfolge, eine Zeit, in der die Dinge sich succediren sollen, ist gleichfalls ein Spiel der Einbildungskraft.

81. Das gänzlich Einfache bedarf den Raum zu nichts, es kann ohne denselben existiren; das gänzlich Unveränderliche bedarf die Zeit zu nichts, es kann ohne dieselbe existiren.

82. Das Einfache und Unendliche ist an allen Punkten des Raumes gegenwärtig, ohne seine Einfachheit zu verlieren; das Unveränderliche und Unendliche ist allen Augenblicken der Zeit gegenwärtig, ohne seine Ewigkeit zu verändern.

83. Zwei Dinge stehen im Raume von einander ab, weil Körper dazwischen liegen; dieser Abstand ist nichts weiter als die Ausdehnung der Körper selbst; zwei Wesen stehen in der Zeit von einander ab, weil andere Wesen dazwischen sind; dieser Abstand ist die Existenz der Wesen selbst, die dazwischen treten.

84. Die Ausdehnung bedarf keine andere Ausdehnung worin sie gesetzt werde, denn sonst würde ein processus in infinitum resultiren; die Aufeinanderfolge der Dinge hat ebensowenig eine andere Aufeinanderfolge nöthig, in der sie aufeinanderfolgen kann.

85. Ebenso, wie wir uns die Idee der zusammenhängenden Aufeinanderfolge im Raume bilden, indem wir verschiedene Theile der Ausdehnung unterscheiden und wahrnehmen, daß der eine den anderen ausschließt, so bilden wir uns auch die Idee

der zusammenhängenden Aufeinanderfolge der Zeit, indem wir die verschiedenen Thatsachen unterscheiden und wahrnehmen, daß die eine die andere ausschließt.

86. Um uns bestimmte Ideen von den Theilen des Raumes zu bilden, müssen wir ein Maß nehmen, und auf dieses uns beziehen; um uns die Idee der Theile der Zeit zu bilden, müssen wir ebenfalls ein Maß nehmen. Das des Raumes ist die Ausdehnung eines Körpers, den wir kennen; das der Zeit besteht in einer Verbindung von Veränderungen, die wir kennen. Um den Raum zu messen, suchen wir feste Dinge, insoweit es möglich ist; in Ermangelung eines Besseren nahmen die Menschen ihre Zuflucht zu den Theilen ihres Körpers (Füßen, Schritten, Ellen u. s. w.), die ihnen Annäherung, wenn auch nicht Genauigkeit gaben, und als die exakten Wissenschaften Fortschritte gemacht, nahm man den Meter, d. h. $\frac{1}{40,000,000}$ des Meridianes der Erde; für die Zeit nahm man ebenfalls seine Zuflucht zu den Bewegungen der Himmelskörper, zur täglichen Bewegung der Erde, zum Mondjahre, zum Sonnenjahre, zum siderischen Jahre.

87. Die Idee der Zahl ist nothwendig, um den Raum zu bestimmen, und seine verschiedenen Theile zu vergleichen; dieselbe Idee ist in derselben Weise nothwendig für die Zeit. Die getrennte Quantität ist das Licht für die zusammenhängende.

XII. Kapitel.

Beziehungen der Idee der Zeit zur Erfahrung.

88. Wenn die Zeit nichts von den Sachen Verschiedenes ist, woher kommt es, daß wir sie in abstracto begreifen, unabhängig von den Sachen selbst? Woher kommt es, daß sie sich uns als ein absolutes Wesen darstellt, in dem Alles sich bewegt, Alles sich verändert, ohne daß es selbst Veränderung oder Bewegung erleide? Wenn so die Zeit eine subjektive Thatsache

ist, warum wenden wir sie auf die Sachen an? Wenn eine objektive, warum vermischt sie sich mit allen unseren Perzeptionen? Warum schließt sie hinreichende Nothwendigkeit ein, um Objekt der Wissenschaft sein zu können?

Die Idee der Zeit, sei sie auch, was sie wolle, scheint früher zu sein als die Perzeption aller Transformationen; mit Einschluß des Bewußtseins aller inneren Akte. Nichts von dem können wir erkennen, wenn die Zeit uns nicht als ein Rezipient dient, in den wir die eigenen und die fremden Veränderungen stellen.

89. Die Idee der Zeit entsteht nicht aus der Beobachtung; denn in diesem Falle wäre sie der Ausdruck einer zufälligen Thatsache, welche der Wissenschaft nicht den Ursprung geben könnte. Wir messen die Zeit mit derselben Genauigkeit, wie den Raum; und ihre Idee ist eine der fundamentalsten in den exakten Wissenschaften, insofern sie Anwendung auf die Objekte der Natur haben.

90. Hieraus scheint zu folgen, daß die Idee der Zeit unserem Geiste eingeboren ist, und daß sie früher ist als alle Ideen, und selbst als die Sensationen; denn weder diese noch jene können sich der Bedingung entziehen, in der successiven Dauer enthalten zu sein.

91. Die Nothwendigkeit, welche die Idee der Zeit einschließt, scheint anzudeuten, daß die Zeit unabhängig von den vorübergehenden Dingen ist, in welchem Falle wir uns genöthigt sehen, sie entweder in eine rein subjektive Thatsache zu verwandeln, oder ihr eine objektive Realität, unabhängig von allem Veränderlichen, zuzugestehen. Durch das Erstere vernichten wir sie; durch das Letztere geben wir ihr den Charakter eines Attributes der Gottheit. Die Zeit läugnen, heißt das Licht der Sonne läugnen; sie zum Range eines Attributes der Gottheit erheben, heißt Veränderung in dem unveränderlichen Wesen annehmen. Die reine Subjektivität führt uns zur Negation; die Objektivität zur Vergöttlichung; giebt es hier keinen Mittelweg?

92. Ich gebe ohne Schwierigkeit zu, daß die Idee der Zeit nicht der reinen Erfahrung angehört. Diese ist, für sich allein, nicht fähig, uns ein so solides und festes Element zu gewähren, auf dem wir, bei allen wissenschaftlichen Beobachtungen, mit voller Sicherheit ruhen können. Noch weit weniger kann man behaupten, daß die Idee der Zeit aus der rein sinnlichen Erfahrung entstehe, oder gar an sich selbst eine Sensation sei.

93. Die Idee der Zeit ist keine Sensation; jene ist relativ; diese ist eine Affektion unseres Seins; Alles, was beziehen oder vergleichen heißt, ist von der Sensation ausgeschlossen. Wenn wir die Sensation erfahren, so würden wir, wenn wir keine von der des Empfindens verschiedene Fähigkeit hätten, auf die reine Sensation beschränkt bleiben, ohne weder ein Vorher noch ein Nachher, noch eine Beziehung irgend welcher Art zu betrachten. Die Sensation kann, da sie auf bestimmte Arten von Objekten beschränkt ist, sich nicht auf alle ausdehnen, wie die Idee der Zeit. Mit dieser messen wir nicht bloß die äußere Welt, sondern auch die innere; nicht bloß die körperlichen Affektionen, sondern auch die verborgensten und abstraktesten Thätigkeiten unseres Geistes. Da die Zeit an und für sich die Aufeinanderfolge selbst ist, und in unserem Verstande die Wahrnehmung dieser Aufeinanderfolge, so bietet sie dem Geiste kein sinnliches Objekt dar; auch wenn die Zeit auf solche Objekte sich bezieht und gleichsam das Band derselben ist, so ist sie doch nicht diese selbst, noch auch die Anschauung irgend eines von ihnen für sich allein. In der Zeit, welche die Aufeinanderfolge eines Tones und eines Anblickes mißt, kann offenbar die Idee der Zeit weder der Anblick noch der Ton sein, sondern die Perzeption ihrer Aufeinanderfolge, ihrer Verknüpfung. Wenn es die Sensation des Gesichtes allein, oder die des Gehöres allein wäre, so würde eine von ihnen genügen, um die Zeit wahrzunehmen, was absurd ist; denn es giebt keine Zeit ohne Aufeinanderfolge, und folglich giebt es auch keine Zeit als Maß der beiden Sensationen, wenn diese

nicht vorhanden sind. Diese Idee der Zeit ist unabhängig von jeder von den beiden, sie ist etwas Höheres als diese; eine Art von allgemeiner Form, unabhängig von dieser oder jener Materie, so daß, wenn nach dem Tone, anstatt des Anblickes, sich uns unverhofft ein anderer Ton darbietet, das Maß der Aufeinanderfolge identisch sein wird, und dieses Maß ist nichts Anderes, als die Idee der Zeit. Die Sensationen, als einfache zufällige Thatsachen, begründen nicht nothwendige und allgemeine Wahrheiten, dienen einer Wissenschaft nicht zur Grundlage; die Idee der Zeit aber ist eine der Hauptideen aller physischen Wissenschaften und die sich, wie die Ausdehnung, einer strengen Berechnung unterwirft; also ist sie keine Sensation und kann durch keine Sensation entstehen.

94. Die reinen Erfahrungskenntnisse beschränken sich auf die Sphäre der Erfahrung; die Idee der Zeit dehnt sich auf das reale und das mögliche Gebiet aus; sie lehrt nicht bloß was ist, sondern auch, was sein kann und sein muß, und zwar alles dies in Beziehungen absoluter Nothwendigkeit, die einer strengen Berechnung unterworfen werden können; also schließt sie etwas mehr als die durch die Erfahrung, sowohl durch die sinnliche als die nicht sinnliche, gelieferten Elemente ein. Sonst ist es nicht möglich, die Nothwendigkeit zu erklären. welche ihr inne wohnt, noch auch aus einer Sammlung zufälliger Thatsachen herauszukommen und zum Besitz eines wissenschaftlichen Elementes zu gelangen.

95. Wir wollen beiläufig bemerken, daß wir hier einen anderen Beweis für die Unhaltbarkeit und Irrthümlichkeit des Condillac'schen Systemes finden. Bisher konnten wir mit diesem Systeme noch keine der fundamentalsten Ideen erklären; und ebendasselbe zeigt sich bei der der Zeit, die ihrer Natur nach in den innigsten Beziehungen zum sinnlichen Gebiete stehen zu müssen scheint.

96. Wenn die Idee der Zeit nicht rein der Erfahrung angehört, von welcher Art ist ihre Priorität und Nothwendigkeit?

XIII. Kapitel.

Meinung des Kant.

97. Kant bedient sich, um die Zeit zu erklären, derselben Theorie, die er zur Erklärung des Raumes anwendete. Die Zeit ist nach ihm nichts an sich, auch nichts den Dingen Inhärirendes; sie ist eine subjektive Bedingung der Anschauung, eine innere Form, mittelst welcher sich uns die Phänomene als aufeinanderfolgend darbieten; ebenso wie sie in der Form des Raumes sich uns als zusammenhängend darstellen. Offen gesprochen, glaube ich, daß mit diesen Worten nichts gesagt ist; es wird dadurch nur eine sehr bekannte Thatsache bezeichnet, aber nicht erklärt. Daß wir dasjenige, was wir wahrnehmen, in Aufeinanderfolge wahrnehmen, daß wir selbst unsere eigenen Perzeptionen in Aufeinanderfolge wahrnehmen, wer bezweifelt dies? Aber, was ist die Aufeinanderfolge? Dies war zu erklären.

98. Kant sagt, die Zeit sei nur in uns; aber ich frage ihn, ob die Aufeinanderfolge nur in uns ist? Kant behauptet, daß wir von der äußeren Welt nichts wissen, daß wir nur diese oder jene Erscheinungen, Phänomene, haben; er läugnet aber nicht, daß außer dem Scheine auch eine Wirklichkeit vorhanden sein **kann**. Wenn nun also die Wirklichkeit **möglich** ist, so kann es in ihr Veränderungen geben, und Veränderungen begreift man nicht ohne Aufeinanderfolge, und Aufeinanderfolge nicht ohne Zeit.

99. Nach Kant sind die Ideen von Raum und Zeit Ideen a priori, können nicht empirische, der Erfahrung entnommene sein; denn sonst würden sie keine Wissenschaft begründen; wir könnten nur behaupten, was wir erfahren haben, und dieses allein rücksichtlich der Fälle, in denen wir die Erfahrung gemacht haben. Dies ist wahr und ich habe es in dem vorigen Kapitel bewiesen; allein, wenn man diese Priorität auch zugiebt,

so folgt daraus nichts zu Gunsten des Kantischen Systemes. Die Ideen von Raum und Zeit könnten, obgleich sie a priori sind, sehr wohl ihre Correspondenz in der Wirklichkeit haben; wie es vorausgesetzt wird bei der Theorie, mit der ich sie erklärt habe.

100. Es ist gewiß, daß die Zeit keine durch sich selbst bestehende Sache ist; nicht aber, daß sie nicht zu den Dingen gehöre als eine objektive Bestimmung und daß von ihr nichts bleibe, wenn man von allen subjektiven Eindrücken der Anschauung absieht. Wir haben bewiesen, daß die Zeit nicht durch sich selbst besteht und daß eine Dauer absurd ist, ohne eine Sache, welche dauert; aber hieraus folgt nicht, daß die durch die Idee der Zeit dargestellte Ordnung nicht eine wirkliche Sache in den Objekten sei. Abgesehen von unserer Anschauung bleibt hier immer noch etwas, was eben die Behauptungen wahr macht, in denen wir die Eigenschaften der Zeit ausdrücken.

101. Der deutsche Philosoph will die Zeit in eine rein subjektive Sache verwandeln und stützt sich dabei auf folgenden Grund: „Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge,.... denn so könnte sie als eine den Dingen selbst anhängende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Dieses Letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjektive Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können. Denn da kann diese Form der inneren Anschauung vor den Gegenständen, mithin a priori, vorgestellt werden......" „Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen und vermittelst dieser Anschauung auch alle äußere Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahiren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts......"

„Ich kann sagen, daß meine Vorstellungen successiv sind; aber das bedeutet nur, daß wir von ihnen in einer Aufein-

anderfolge Bewußtsein haben, d. h. in der Form des inneren Sinnes. Die Zeit wird deßhalb nichts sein, was für sich selbst bestünde oder den Dingen als eine Bestimmung anhinge." (Transcendent. Ästhetik.)

102. Man kann leicht bemerken, daß der deutsche Philosoph mit folgenden beiden Schwierigkeiten kämpft:

1) Wie läßt sich die in der Idee der Zeit enthaltene Nothwendigkeit erklären, wenn man sie aus der Erfahrung entstehen läßt?

2) Wenn sie nicht aus der Erfahrung entspringt, wie kann sie sich wirklich in den Dingen finden, oder wenigstens, wie können wir wissen, daß sie sich in ihnen finde?

Hieraus schließt der Verfasser der transcendentalen Ästhetik, daß man die in der Idee der Zeit enthaltene Nothwendigkeit nur retten kann, wenn man sie in eine rein subjektive Thatsache verwandelt, in eine Form unserer Anschauung, wenn man sie ganz unabhängig macht von der Realität der Dinge.

Ich glaube, wenn man sich an die oben aufgestellten Grundsätze hält, so kann man der Zeit einen objektiven Werth geben, unabhängig von unserer Anschauung, und ihre Beziehungen zur Erfahrung erklären, während die Nothwendigkeit vollkommen gerettet bleibt, die in der Idee der Zeit enthalten ist.

XIV. Kapitel.

Fundamentale Erklärung der objektiven Möglichkeit und der Nothwendigkeit der Idee der Zeit.

103. Die Dinge an sich, abgesehen von unserer Anschauung, sind der Veränderung fähig; wenn Veränderung da ist, ist auch Aufeinanderfolge da; wenn Aufeinanderfolge, auch eine gewisse Ordnung zwischen den Dingen, die auf einander

folgen, eine Ordnung, die, wenn sie auch nicht für sich allein, getrennt von den Dingen, besteht, doch wirklich in den Dingen ist.

Kant könnte einwenden, daß die Veränderungen vielleicht nicht in den Dingen, sondern in den Phänomenen selbst liegen, d. h. in der Weise, wie sie sich unserer Anschauung darstellen; aber er wird wenigstens nicht läugnen können, daß, mag es sich um die Realität dieser Veränderungen verhalten, wie es wolle, dieselben wenigstens möglich sind, unabhängig von den Phänomenen; dann versichert er aber ohne Grund, daß die Zeit in den Dingen nichts sei, und daß sie nur die Form unseres inneren Sinnes. Wenn er die Möglichkeit wirklicher Veränderungen zugiebt, dann muß er auch die Möglichkeit einer wirklichen Zeit zugeben; und wenn er die Möglichkeit läugnete, daß die Dinge an sich selbst sich wirklich veränderten, dann würden wir ihn fragen, wie er zur Kenntniß dieser Unmöglichkeit gekommen, er, der alle unsere Kenntnisse auf das rein phänomenale Gebiet beschränkt. Man kann nicht erkennen, daß eine Sache in einem Gebiete unmöglich sei, wenn man nichts von diesem Gebiete weiß; wenn Kant behauptet, daß wir von den Dingen an sich nichts wissen, dann kann er nicht vertheidigen, daß wir die Unmöglichkeit erkennen, daß sie sich wirklich verändern.

104. Es bleibt also bewiesen, daß die Zeit, oder eine wirkliche Ordnung in den Dingen, wenigstens möglich ist; wir können mithin nicht sagen, die Zeit sei eine rein subjektive Bedingung der in der Wirklichkeit nichts entspricht, noch entsprechen kann.

105. Nachdem wir die Möglichkeit eines objektiven Werthes für die Idee der Zeit gewonnen haben, nicht bloß insofern sie sich auf das rein phänomenale, sondern auch auf das transcendentale Gebiet, oder das der Dinge an sich, abgesehen von unserer Anschauung, bezieht, untersuchen wir, wie man die Objektivität der Idee der Zeit und ihrer Beziehungen zur Erfahrung zeigen kann, unbeschadet der inneren Nothwendigkeit,

welche sie zu einem der Hauptelemente der exakten Wissenschaften macht.

106. Die Zeit, in den Dingen betrachtet, ist die Ordnung zwischen dem Sein und Nichtsein derselben. Die Perzeption dieser Ordnung in ihrer größten Allgemeinheit, abgesehen von den Objekten, die in ihr enthalten sind, ist die Idee der Zeit. Da es evident ist, daß unser Verstand eine rein mögliche Ordnung der Dinge betrachten kann, so folgt, daß die Zeit sich nicht bloß auf die Realität, sondern auch auf die Möglichkeit erstreckt. Dies ist der Grund, warum wir Zeit vor und nach der gegenwärtigen Welt begreifen, ebenso wie wir uns Raum jenseits der Gränzen des Universums vorstellen. Wenn die Idee des Seins in eine rein mögliche Region erhoben wird, in der man von jedem individuellen Phänomen absieht, so ist es klar, daß sie frei sein muß von der Unbeständigkeit, der die Objekte unserer Erfahrung sich unterworfen finden; auf diese Weise kann sie ein wissenschaftliches, absolut nothwendiges Element sein, weil sie eine Beziehung ausdrückt, die durch nichts Zufälliges afficirt wird. Durch diese Bemerkungen werden alle Schwierigkeiten beseitigt.

XV. Kapitel.

Wichtige Schlußfolgen.

107. Entsteht die Idee der Zeit aus der Erfahrung? Diese Frage ist durch das über die Idee des Seins Gesagte schon beantwortet. Die Idee der Zeit ist kein Typus, der vor jeder Sensation und jedem intellektuellen Akte existirt; sie ist eine Perzeption des Seins und Nichtseins, welche alle unsere Akte begleitet, die sich uns aber nicht getrennt darstellt, bis nicht die Reflexion von ihr Alles entfernt, was nicht zu ihr gehört. Diese Perzeption ist die Ausübung einer eingeborenen Aktivität, welche, obgleich den Bedingungen der Erfahrung unterworfen rücksichtlich des Anfanges und der Fortsetzung ihrer

Akte, dies doch nicht rücksichtlich ihrer Gesetze ist; denn diese sind ihr eigenthümlich und entsprechen dem rein intellektuellen Gebiete. Die Aktivität entwickelt sich in Gegenwart der erregenden Ursachen oder Veranlassungen und hört in ihrer Ausübung auf, wenn die Bedingungen dieser Anregung fehlen; aber während die Aktivität thätig ist, übt sie ihre Funktionen nach festen Gesetzen aus, die von den anregenden Objekten unabhängig sind.

108. Es ist somit klar, daß die Idee der Zeit nicht eigentlich aus der Erfahrung entsteht, sondern nur insofern durch diese der Geist angeregt wird, seine Aktivität zu entwickeln; gleichwohl ist sie nicht gänzlich unabhängig von der Erfahrung, denn ohne diese würden keine Veränderungen erkannt werden und folglich der Geist in ihnen nicht die Ordnung des Seins und Nichtseins wahrnehmen, in welcher die Wesenheit der Zeit besteht.

109. Aus dem Gesagten folgt, daß die Idee der Zeit nicht eine Form der Sensibilität, sondern des rein intellektuellen Gebietes ist, und daß, wenn sie auch auf das Feld der sinnlichen Erfahrung herabsteigt, dies in eben der Weise geschieht, wie bei den übrigen allgemeinen Begriffen.

110. Die Idee der Zeit ist eine der allgemeinsten und unbestimmtesten Perzeptionen, die in unserem Geiste vorhanden sind; denn sie ist nichts anderes als die Combination der beiden allgemeinsten und unbestimmtesten Ideen, des Seins und Nichtseins. Hierin liegt der Grund, daß die Idee der Zeit allen Menschen gemeinsam ist und sich uns als eine Form aller unserer Begriffe und aller erkannten Objekte darbietet. Die Ideen des Seins und Nichtseins erzeugen, indem sie zu allen unseren Perzeptionen als primitive Elemente gehören, die Idee der Zeit, und aus diesem Grunde finden wir sie in dem Innersten unserer Seele als eine Bedingung, der wir uns nicht entziehen können und von der wir selbst das unendliche Wesen nur durch eine Anstrengung der Reflexion ausnehmen können.

111. Der Übergang vom rein intellektuellen Gebiete auf

das Feld der Erfahrung findet bei der Idee der Zeit statt, ebenso wie bei den übrigen intellektuellen Begriffen. Ich habe daher nichts zu dem hinzuzufügen, was ich bereits am betreffenden Orte auseinandergesetzt habe. (IV. Buch, XIV. und XV. Kap.)

XVI. Kapitel.

Die rein ideale und die empirische Zeit.

112. Die Zeit wird nicht einfach gedacht als eine allgemeine Ordnung von Veränderungen oder als eine Beziehung des Seins und des Nichtseins, sondern als eine feste Sache, die mit aller Genauigkeit gemessen werden kann. So denken wir vor der gegenwärtigen Welt nicht bloß eine Ordnung oder eine Zeit in ihrer ganzen Abstraktion, sondern auch eine Zeit die aus Jahren, Jahrhunderten oder anderen Maßen zusammengesetzt ist. Aber dies ist, wenn man wohl darüber nachdenkt, nichts weiter, als eine Idee, in der wir unter einem allgemeinen Gesichtspunkt die Phänomene der Erfahrung begreifen, indem wir sie von der Aktualität abstrahiren und in der Sphäre der Möglichkeit betrachten. Es existirten weder die Jahre noch die Jahrhunderte, als nichts da war, wodurch sie hätten gemessen werden können. Wenn wir, absehend von dem Maße und dem gemessenen Objekte, und selbst seine Existenz läugnend, uns eine Art von dunklem Hintergrunde vorstellen, eine Linie der Dauer, die sich bis in's Unendliche verlängert, so treiben wir ein bloßes Spiel der Phantasie, ein Spiel, das, wenn es von der Vernunft streng geprüft wird, sich als eine Verbindung von widersprechenden Ideen darstellt.

113. Die Idee der Zeit, in ihrer ganzen Reinheit und Abstraktion betrachtet, sieht von den Maßen ab, ist eine einfache Beziehung zwischen dem Sein und dem Nichtsein. Das Maß findet nur dann Anwendung, wenn die reine Idee der Zeit mit den Phänomenen der Erfahrung combinirt wird.

Es ist evident, daß wir, da wir veränderliche Wesen sind, und uns in Mitten anderer befinden, die es gleichfalls sind, die größte Confusion in unseren Ideen hätten, wenn bei dieser Ebbe und Fluth von Existenzen, welche im Äußeren wie im Inneren erscheinen, uns nicht die Fähigkeit verliehen wäre, sie mit der größten Leichtigkeit auf feste Maße zu beziehen, die uns gleichsam zum leitenden Faden in diesem Labyrinth unaufhörlicher Veränderungen dienen.

114. Für dieses Maß benützen wir zwei Dinge: 1) ein sinnliches Phänomen; 2) die Idee der Zahl. Die Idee der gewöhnlichen, allgemeinen Zeit, welche für alle Bedürfnisse des Lebens dient, besteht mithin aus folgenden drei Elementen: 1) aus der reinen Idee der Zeit oder der Beziehung des Seins und des Nichtseins; 2) einem sinnlichen Phänomen, auf das wir diese reine Idee anwenden; und 3) der Zählung der Veränderungen dieses Phänomenes. Man mache die Probe und wende diese Bemerkung auf alle Maße der Zeit an, und man wird sehen, daß diese drei Elemente genügen, daß sie aber auch unerläßlich sind.

115. Hieraus folgt die Nothwendigkeit der Zeit, auch empirisch betrachtet; denn sie schließt eine metaphysische und eine mathematische Idee ein, die beide auf eine Thatsache angewendet werden. Die metaphysische Idee ist die Beziehung des Seins und Nichtseins; die mathematische die Zahl; die Thatsache das sinnliche Phänomen, wie z. B. die Bewegung der Sonne. Die Metaphysik und die Mathematik bürgen für die absolute Gewißheit; die beobachtete Thatsache entspricht der Gewißheit der Erfahrung, und da auf der anderen Seite dieses Phänomen als gewiß vorausgesetzt wird, denn nöthigen Falls würde man von der Realität absehen und sich nur an die Möglichkeit halten, so folgt, daß die Zeit, auch empirisch betrachtet, das Objekt der exakten Wissenschaften sein kann.

116. Bei dieser Theorie ist es nicht nöthig, die Zeit in eine rein subjektive Bedingung zu verwandeln, noch auch ihr eine von den Dingen unabhängige Natur beizulegen; das rein

intellektuelle Gebiet versöhnt sich mit dem der Erfahrung und der Mensch tritt in Communication mit der realen Welt, ohne sich in Widerspruch mit seinen Ideen zu setzen.

XVII. Kapitel.

Beziehungen zwischen der Idee der Zeit und dem Prinzip des Widerspruches.

117. Erklären wir nun den wahren Sinn des Prinzipes des Widerspruches: „Es ist unmöglich, daß eine Sache sei und nicht sei zu derselben Zeit.“ Auf den ersten Blick scheint es, daß die Verknüpfung der in diesem Prinzip enthaltenen Ideen von solcher Natur ist, daß in ihrer Erklärung gar keine Schwierigkeit liegen kann, und daß wir schon dadurch allein, daß wir Fragen über den wahren Sinn dieses Prinzipes aufwerfen, uns in Widerspruch mit einer der fundamentalsten Wahrheiten stellen, auf welche sich das ganze Gebäude unserer Erkenntnisse stützt. Denn wenn irgend ein Zweifel über den wahren Sinn des Prinzipes vorhanden wäre, so wäre dies ein Zeichen, daß es auf verschiedene Weise verstanden werden kann, und es entsteht dann der fernere Zweifel, ob alle Menschen es verstehen, wie es verstanden werden muß, ob es ihnen daher zum sicheren Fundamente der Erkenntnisse diene.

Dieses Bedenken, das auf den ersten Blick sehr wichtig zu sein scheint, hört auf, es zu sein, wenn man beachtet, daß die evidentesten Axiome auf zweierlei Weise betrachtet werden können, empirisch oder wissenschaftlich; oder mit anderen Worten: insofern sie zur Anwendung dienen, oder insofern sie das Objekt einer analytischen Untersuchung sind. Unter dem ersten Gesichtspunkt sind sie für alle Menschen von gleicher Gewißheit und Klarheit; unter dem letzteren können sie Schwierigkeiten unterworfen sein. Zwei Sachen, die einer dritten gleich sind, sind unter einander selbst gleich. Dieses Prinzip ist, empirisch betrachtet, absolut gewiß und evident für alle Menschen; von

dem Gelehrtesten bis zum Unwissendsten vergleicht jeder die Größen, von deren Gleichheit oder Ungleichheit er sich überzeugen will, mit einer dritten, was nichts anderes ist, als die Anwendung des obigen Prinzipes. Wenn man sie um den Grnnd dieses Verfahrens frägt, so beziehen sie sich, obgleich sie das Axiom nicht immer in präciser Form aussprechen, doch auf dasselbe in verschiedener Weise. „Diese zwei Tische sind gleich, denn wir haben sie gemessen, und gefunden, daß sie beide 4 Fuß lang sind.“ Die meisten Menschen sind nicht daran gewöhnt, über ihre Erkenntnisse zu reflektiren und deßhalb trennen sie nur schwer das Allgemeine vom Besonderen, und sind nicht im Stande, das Prinzip in allgemeinen und genauen Ausdrücken auszusprechen, und zu sagen: „Diese beiden Tische sind gleich, weil sie ein gemeinschaftliches Maß haben, und weil Dinge, die einem dritten gleich sind, unter einander selbst gleich sind;“ nichtsdestoweniger erkennen sie aber das Prinzip mit aller Gewißheit und Klarheit, und wenden es, ohne Gefahr, sich zu täuschen, auf alle wirklichen und möglichen Dinge an. Dies nenne ich empirische Erkenntniß der Prinzipe; eine Erkenntniß, welche ganz vollkommen ist im direkten Gebiete und der nur die Vollkommenheit im reflexen Gebiete fehlt. (Vergl. I. Buch, III. Kap.)

Mit dieser Klarheit, welche für jeden Gebrauch, nicht bloß den gewöhnlichen, sondern auch den wissenschaftlichen hinreicht, ist sehr wohl vereinbar die Schwierigkeit in der Analyse des Prinzipes; so kann in dem angeführten Beispiel der Sinn des Wortes *gleich* analysirt werden, was zur Analyse des Sinnes des anderen Wortes *Quantität* führt und hierin kann die Reflexion sich ergehen, indem sie wahre Schwierigkeiten entdeckt, die, wenn sie auch das Menschengeschlecht nicht im Besitz der Wahrheit stören, doch deßhalb nicht aufhören, wirkliche Schwierigkeiten zu sein. Die Geometrie ist gewiß eine Wissenschaft, welche in ihrer Evidenz nichts zu wünschen übrig läßt; allein wer wird läugnen, daß die Idee der Ausdehnung, vor das Tribunal der Metaphysik gerufen, die größten Schwierigkeiten

darbietet? Die allgemeine Arithmetik ist unzweifelhaft eine Wissenschaft, und gleichwohl regt die Analyse der Ideen der Quantität und der Zahl, die für dieselbe unerläßlich ist, höchst abstruse Fragen an auf dem Felde der Metaphysik und der Ideologie. Im Allgemeinen kann man sagen, daß es keinen Zweig unserer Kenntnisse giebt, der ohne Schwierigkeiten wäre, wenn er in seiner Wurzel betrachtet wird; aber diejenigen, die auf dem Gebiet der Reflexion entstehen, beeinträchtigen in keiner Weise die Gewißheit der direkten Erkenntniß.

Aus dem Gesagten folgt, daß man keinen Anstand zu nehmen braucht, einzugestehen, daß die Analyse des Prinzipes des Widerspruches Schwierigkeiten darbietet, daß aber deßhalb nicht zu fürchten ist, daß das Gebäude unserer Erkenntnisse in seinen Grundfesten wanken werde. Außerdem, daß wenig daran liegen würde, auf solche Befürchtungen Rücksicht zu nehmen, selbst wenn sie in Wirklichkeit existirten, verschwindet auch eine Schwierigkeit nicht dadurch, daß man die Augen schließt, um sie nicht zu sehen. Untersuchen wir also ohne eitele Befürchtungen den wahren Sinn des Prinzipes des Widerspruches.

118. Es scheint, daß das Prinzip nicht existirt, oder keinen Sinn hat, wenn nicht die Idee der Zeit vorausgesetzt wird, und auf der anderen Seite läßt sich die Zeit ebensowenig begreifen, wenn nicht das Prinzip des Widerspruches vorausgesetzt wird. Befänden wir uns vielleicht hier in einem Zirkel, und zwar grade bei dem Fundamentalprinzip aller Erkenntniß? Hier liegt die Schwierigkeit; suchen wir sie uns noch klarer zu machen, indem wir diese Andeutungen weiter entwickeln.

Das Prinzip des Widerspruches setzt die Idee der Zeit voraus; denn der Widerspruch verwirklicht sich nicht, wenn das Sein und das Nichtsein sich nicht auf dieselbe Zeit bezieht. Offenbar ist diese letztere Bedingung ganz unerläßlich; denn wenn man die Gleichzeitigkeit hinwegnimmt, dann steht nichts dem entgegen, daß eine Sache sei und nicht sei. Dies ist nicht bloß möglich, sondern wir erfahren es auch beständig an Allem, was uns umgiebt. Wir sehen beständig das Sein und das

Nichtsein in Dingen, die von der Existenz zur Nichtexistenz und von der Nichtexistenz zur Existenz übergehen.

Auch wenn in dem Prinzip des Widerspruches die Gleichzeitigkeit nicht ausgedrückt würde, müßte sie stets vorausgesetzt werden, so daß wir nichts gewinnen würden in diesem Punkte, wenn wir die Formel des Kant annehmen wollten. (Vergl. I. Buch, XX. Kap.) Seien die Ausdrücke, in welche der Satz gefaßt wird, welche sie wollen, stets würde folgen, daß eine und dieselbe Sache nicht zur selben Zeit sein und nicht sein kann, daß sie aber wohl zu verschiedenen Zeiten sein und nicht sein kann.

Also ist die Idee der Zeit nöthig, damit der Widerspruch in gewissen Fällen resultire und damit er in andern verschwinde; insofern sie Gleichzeitigkeit einschließt, erzeugt sie den Widerspruch; insofern sie Aufeinanderfolge einschließt, macht sie ihn verschwinden; denn das Sein und das Nichtsein sind unmöglich, wenn nicht eine successive Dauer vorausgesetzt wird, in deren verschiedene Theile sich die Dinge vertheilen können, die sonst widersprechend wären.

119. Die Idee der Zeit setzt ihrerseits das Prinzip des Widerspruches voraus; denn wenn die Zeit in den Dingen nichts weiter ist, als das Sein und Nichtsein und im Verstande die Perzeption dieses Seins und Nichtseins, dann folgt, daß wir die Zeit nicht wahrnehmen können, ohne das Sein und das Nichtsein wahrgenommen zu haben, und da diese Ideen, ohne Aufeinanderfolge betrachtet, sich uns nicht ohne Widerspruch darstellen können, so folgt, daß, wenn wir die Zeit wahrnehmen, wir nothwendig das Prinzip des Widerspruches selbst wahrgenommen haben. Ich sagte die Aufeinanderfolge schließe wechselseitige Ausschließung der Dinge ein, die auf einander folgen; und die erste aller Ausschließungen ist die des Prinzipes des Widerspruches; wenn wir die Zeit wahrnehmen, nehmen wir die Aufeinanderfolge wahr; also haben wir schon den Widerspruch wahrgenommen.

120. Diese Bemerkungen könnten zu dem Glauben führen, es sei nothwendig, entweder einen circulus vitiosus gelten zu

lassen, was doch ganz unzulässig ist bei dem Fundamente aller Erkenntnisse, oder eine Erklärung der Zeit zu suchen, die unabhängig ist von den Ideen des Seins und Nichtseins. Wenn wir die Zeit als eine für sich selbst existirende Sache uns dächten, als eine Art von bis in's Unendliche verlängerter Linie, die Form aller Dinge, aber von ihnen selbst verschieden, als eine Art von vager Capacität, in welche alle successiven Wesen gesetzt werden könnten, so wie wir die coexistirenden in den Raum setzen: dann würde die Idee der Zeit nicht durch das Prinzip des Widerspruches sich erklären, und man könnte nur sagen, daß dieses durch jene sich vervollständige. In der That, wenn man sagt: Es ist unmöglich, daß eine Sache sei und nicht sei zu gleicher Zeit, es ist aber möglich, daß sie sei und nicht sei zu verschiedenen Zeiten, dann setzt man den Widerspruch oder hebt ihn auf, je nachdem das Sein und das Nichtsein sich auf einen und denselben Punkt oder auf verschiedene Punkte dieser vagen Ausdehnung, dieser unendlichen Linie bezieht, die wir successive Dauer nennen, in welche vertheilt, wir die veränderlichen Dinge begreifen. Diese Erklärung ist bequem, aber hat den Fehler, daß sie die philosophische Prüfung nicht aushält, wie in den vorigen Kapiteln bereits gezeigt wurde, und so ist es nöthig, auf Betrachtungen anderer Art sich zu berufen.

121. Um jene Schwierigkeiten vollständig zu beseitigen, ist es nothwendig, die Ideen klar zu machen. Der Ausdruck circulus vitiosus wird mit Unrecht und Ungenauigkeit auf diesen Fall angewendet, und ich nehme hierfür ganz besonders die Aufmerksamkeit in Anspruch; denn wenn einmal diese Ungenauigkeit erkannt ist, verschwinden die Schwierigkeiten von selbst. In der Erklärung der Sachen ist der Zirkel ein Fehler und verdient den Namen: vitiosus, wenn diejenigen zu erklären sind, die nicht identisch sind; aber wenn zwei im Grunde identische Ideen vorhanden sind, wenn sie auch verschieden erscheinen, weil sie sich unter verschiedenen Gesichtspunkten darbieten, so ist es unmöglich, daß man bei der Erklärung der einen nicht, so zu sagen, auf die andere stößt, und, wenn man bei der einen stehen bleibt,

nicht in irgend einer Weise zur anderen zurückkehrt. Die Untersuchung soll, wenn sie gut angestellt wird, zur Erkenntniß des Grundes der Sachen führen. Wenn also in diesem Grunde Identität vorhanden ist, dann muß die Identität sich zeigen und um so sichtbarer werden, je tiefer die Untersuchung geht. In diesem Falle ist ein Zirkel vorhanden, aber kein fehlerhafter; zwei Ideen erklären sich gegenseitig, die eine durch die andere, weil sie beide nur eine und dieselbe sind. Als sie sich unter verschiedenen Gesichtspunkten darboten, führten sie zu dem Glauben, daß sie zwei verschiedene Dinge seien; aber als man auf eine analytische Untersuchung einging, sah man ab von der Verschiedenheit der Gesichtspunkte, drang ein in die innerste Realität der Sachen und gelangte folglich auf den Punkt, wo sie sich vereinigen oder, besser gesagt, wo sie in einander aufgehen mit absoluter Identität.

122. Aus dieser Bemerkung werden wir ein Criterium gewinnen, das uns in sehr vielen Fällen dienen kann: wenn wir bei der Erklärung zweier Objekte uns wechselseitig vom einen zum anderen hingeführt finden, ohne daß es uns möglich wäre, den Zirkel zu vermeiden, so können wir vermuthen, daß die beiden, dem Anscheine nach verschiedenen Objekte, es in Wirklichkeit nicht sind, und daß unser Verstand nur ein einziges Objekt vor Augen hat, wahrgenommen unter verschiedenen Beziehungen.

123. Eben dieses findet statt in der vorliegenden Frage. Bei der Erklärung des Prinzipes des Widerspruches stießen wir auf die Idee der Zeit, und bei der Definition der Zeit begegnete uns das Prinzip des Widerspruches oder die Idee des Seins und Nichtseins. Hier ist ein Zirkel vorhanden, aber ein unvermeidlicher, und ebendeßhalb kein fehlerhafter. Machen wir dies noch deutlicher.

124. Was bedeutet das Prinzip des Widerspruches? Es bedeutet, daß das Sein das Nichtsein ausschließt, und umgekehrt das Nichtsein das Sein; es bedeutet, daß diese Extreme von solcher Natur sind, daß, wenn das eine gesetzt wird, das

andere verschwindet nicht bloß in der Ordnung unserer Begriffe, sondern auch in der Wirklichkeit. Wenn wir B irgend ein beliebiges Sein nennen, so bedeutet das Prinzip des Widerspruches, daß B das Nicht B ausschließt und das Nicht B das B. Wenn B gedacht wird, verschwindet in dem Begriffe das Nicht B, und wenn das Nicht B gedacht wird, verschwindet in dem Begriffe das B. Wenn in der Wirklichkeit B gesetzt ist, so verschwindet das Nicht B; und wenn in der Wirklichkeit das Nicht B gesetzt ist, so verschwindet das B. Dies ist der wahre Sinn des Prinzipes des Widerspruches. Wenn man gründlich darüber nachdenkt, so wird man bemerken, daß wir hier soviel als möglich von der Idee der Zeit abgesehen haben; denn wir haben allein den wechselseitigen Ausschluß des B und des Nicht B betrachtet, indem wir Alles auf ein Zugleich, auf einen untheilbaren Punkt der Dauer bezogen, welcher, da er keine Aufeinanderfolge einschließt, uns nicht die Idee der Zeit giebt. Ich sagte: so viel als möglich; denn ebendadurch, daß wir B und Nicht B dachten, sproßte schon in unserem Geiste die Idee der Aufeinanderfolge und folglich der Zeit.

125. Indem wir B und dann Nicht B denken, finden wir Widerspruch, aber nicht in der Weise, daß diese beiden Sachen sich nicht absolut verwirklichen können. Der Ausschluß ist bedingt, d. h. insofern die contradictorischen Extreme gleichzeitig sind oder sich auf ein untheilbares Jetzt beziehen; aber in der Idee des B entdecken wir keine innere Nothwendigkeit der Existenz und folglich begreifen wir, obgleich wir erkennen, daß, während B ist, nicht Nicht B sein könne, daß B aufhören könne, zu sein, und dazu übergehen könne, Nicht B zu sein. In diesem Falle verschwindet die Idee des Widerspruches, und die beiden Ideen B und Nicht B vertragen sich sehr gut in unserem Geiste, unter der Bedingung, daß sie in verschiedene Augenblicke vertheilt werden.

126. Hieraus folgt, daß die Perzeption der Zeit die Perzeption nicht nothwendiger Wesen einschließt, solcher, die,

wenn sie existiren, aufhören können, zu existiren, und wenn sie nicht existiren, zur Existenz übergehen können. Der Unterschied der zwischen dem nothwendigen und zufälligen Wesen vorhanden ist, besteht darin, daß bei dem ersteren die Existenz absolut seine Nichtexistenz ausschließt, und bei dem letzteren die Existenz nur bedingungsweise die Nichtexistenz ausschließt, d. h. bei der Voraussetzung der Gleichzeitigkeit.

127. Dies ist der Grund, weßhalb wir nothwendig in das Prinzip des Widerspruches die Bedingung der Zeit setzen müssen. Die Objekte, die wir wahrnehmen, sind veränderlich, so daß sie weder in ihren Modificationen noch in ihrer innersten Natur irgend etwas einschließen, was ihnen die Existenz sicherte. Wenn sie sind, können sie aufhören, zu sein; und wenn dies nicht beständig in Betreff ihrer Substanz geschieht, so findet es in ihren Accidenzen statt. Aus diesem Grunde können wir keinen absoluten Widerspruch, sondern nur bedingten behaupten; die Repugnanz des Seins und des Nichtseins existirt nur bei der Voraussetzung der Gleichzeitigkeit.

128. Wenn wir nur nothwendige Wesen begriffen, so könnten wir keine Idee der Zeit haben; die Existenz würde absolut die Nichtexistenz ausschließen und folglich der Widerspruch immer absolut, niemals bedingt sein.

129. Aus dieser Analyse ergiebt sich eine überaus wichtige Schlußfolge. Die Perzeption der Zeit in uns fällt mit der Perzeption der Nicht-Nothwendigkeit der Dinge zusammen; sobald wir ein nicht nothwendiges Wesen wahrnehmen, nehmen wir ein Wesen wahr, das aufhören kann, zu existiren, in welchem Falle wir schon die Idee der Aufeinanderfolge oder der realen oder möglichen Zeit haben. Hier bietet sich also die höchst wichtige Reflexion dar: die Idee der Zeit ist die Idee der Zufälligkeit; das Bewußtsein der Zeit ist das Bewußtsein unserer Schwäche.

130. Die Idee der Zeit ist mit unserem Geiste so innig verbunden, daß wir uns ohne sie keine Idee vom Ich bilden könnten. Das Bewußtsein der Identität des Ich setzt ein

Band voraus (vergl. I. Buch, XXV. Kap.), das wir ohne das Gedächtniß unmöglich finden können. Dieses schließt aber nothwendig die Beziehung des Vergangenen ein und folglich die Idee der Zeit.

XVIII. Kapitel.

Recapitulation.

Stellen wir die in den vorhergehenden Kapiteln auseinandergesetzte Lehre noch einmal im Zusammenhange dar.

131. Die Zeit ist eine sehr schwer zu erklärende Sache; wer diese Schwierigkeit läugnet, beweist, daß er wenig über den Grund der Frage nachgedacht hat.

132. Die Bewegung wird durch die Zeit gemessen; aber diese wird nicht vollkommen erklärt, wenn man sie das Maß der Bewegung nennt.

133. Es ist unmöglich, ein primitives Maß der Bewegung zu finden; zuletzt ist es nothwendig, bei einem oder dem anderen stehen zu bleiben, obwohl es willkührlich gewählt ist, und sich auf dasselbe zu beziehen. Dieses muß das möglichst gleichförmigste sein.

134. Die Ähnlichkeit zwischen der Idee der Zeit und der des Raumes läßt vermuthen, daß beide auf ähnliche Weise zu erklären sind.

135. Es giebt keine Dauer, ohne etwas, was dauert; also giebt es keine von den Dingen getrennte Dauer. Wenn nichts vorhanden wäre, gäbe es keine Dauer.

136. Es giebt keine Aufeinanderfolge, wenn es keine Dinge giebt, die aufeinander folgen; also kann die Aufeinanderfolge, obgleich sie für sich allein in abstracto begriffen werden kann, nicht verwirklicht sein als eine von den Dingen unabhängige Form.

137. Die Zeit schließt ein Vorher und Nachher ein und folglich Aufeinanderfolge. Genau betrachtet ist sie die

Aufeinanderfolge selbst, denn wenn wir Aufeinanderfolge denken, denken wir auch Zeit.

138. Die Aufeinanderfolge bringt Ausschließung gewisser Dinge unter einander mit sich, diese Ausschließung kann sich gründen auf die Wesenheit derselben oder aus einer äußeren Ursache entspringen.

139. Die Zeit enthält also die Idee der Ausschließung verschiedener Dinge unter einander; sie ist die allgemeine Idee der Ordnung der Veränderungen, oder der Beziehung zwischen dem Sein und dem Nichtsein.

140. Wenn es keine Veränderung gäbe, gäbe es auch keine Zeit.

141. Vor der Existenz der Welt war keine Zeit verlaufen. Es gab keine andere Dauer als die Ewigkeit.

142. Die Ewigkeit ist die Existenz des unendlichen Wesens selbst, ohne irgend eine wirkliche oder mögliche Veränderung.

143. Die Zeit ist nichts Absolutes, von den Dingen Unabhängiges, aber sie ist wirklich in ihnen. Sie ist die Ordnung zwischen dem Sein und Nichtsein.

144. Die Idee der Zeit ist die Wahrnehmung dieser Ordnung des Seins und Nichtseins.

145. Die Coexistenz ist die einfache Existenz verschiedener Wesen. Wenn keine Idee der Negation des Seins da ist, so ist, wenn viele Wesen begriffen werden, Perzeption der Coexistenz vorhanden.

146. Die Zeit kann unter drei Gesichtspunkten betrachtet werden: als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Alle übrigen Beziehungen der Zeit, die in den verschiedenen Sprachen auf verschiedene Weise ausgedrückt werden, sind Combinationen dieser Gesichtspunkte.

147. Die Gegenwart ist die einzige absolute Zeit; sie begreift sich ohne Beziehung zum Vergangenen oder Zukünftigen; aber das Vergangene und das Zukünftige begreift sich nicht ohne Beziehung zur Gegenwart.

148. Die Idee der Gegenwart begleitet die Idee des Seins selbst, oder besser, geht auf in die Idee der Existenz selbst; was nicht gegenwärtig existirt, ist kein Sein.

149. Die Idee der vergangenen Zeit ist die Wahrnehmung eines Nichtseins oder eines bereits vernichteten Seins mit Beziehung zu einem gegenwärtigen Sein; so wie die der Zukunft die Wahrnehmung eines möglichen Seins ist, das abhängt von einer schon bestimmten Ursache, mit Beziehung zu einem gegenwärtigen Sein.

150. Die Idee der Zeit wird durch die Erfahrung hervorgerufen; sie kann aber nicht eine Thatsache der bloßen Beobachtung genannt werden; dem widersetzt sich ihre innere Nothwendigkeit, die sie fähig macht, das Objekt der exakten Wissenschaften zu sein.

151. Viel weniger kann gesagt werden, daß diese Idee sich auf das sinnliche Gebiet beschränkt; denn sie umfaßt im Allgemeinen jede Art von Veränderungen, seien sie sinnliche oder nicht-sinnliche.

152. Da die Idee der Zeit die Perzeption der Ordnung zwischen dem Sein und dem Nichtsein ist, indem diese Beziehung in ihrer größten Allgemeinheit betrachtet wird, so gehört sie dem rein intellektuellen Gebiete an. Ihr Übergang zur Erfahrung geschieht in derselben Weise, wie der der übrigen allgemeinen und unbestimmten Begriffe.

153. Man muß nothwendig unterscheiden zwischen der rein idealen und der empirischen Zeit; die reine Zeit ist die Beziehung zwischen dem Sein und dem Nichtsein, betrachtet in ihrer größten Allgemeinheit und in ihrer vollkommensten Unbestimmtheit; die empirische ist eben diese Beziehung, einem sinnlichen Maße unterworfen.

154. Um diese Aufeinanderfolge zu messen, sind drei Dinge nöthig, deren Verbindung die Idee der empirischen Zeit bildet: 1) die reine Idee des Seins und Nichtseins oder der Veränderung; 2) die Anwendung dieser Idee auf ein sinnliches Phänomen, z. B. die Bewegung der Sonne; 3) die Idee der

Zahl angewendet auf die Bestimmung der Veränderungen dieses Phänomenes.

155. So begreift man, warum die empirische Zeit eine nothwendige Wahrheit, das Objekt der Wissenschaft, einschließt. Von den drei Elementen, aus denen sie besteht, ist das eine eine metaphysische Idee, das andere eine mathematische Idee und das dritte eine Thatsache der Beobachtung, auf welche jene Ideen angewendet werden. Wenn diese Thatsache nicht wirklich wäre, so wäre sie wenigstens möglich, wodurch die Nothwendigkeit der Rechnung, welche sich auf sie gründet, gestützt wird.

156. Es ist eine innige Beziehung zwischen der Idee der Zeit und dem Prinzip des Widerspruches vorhanden. Beide erklären sich durch einander, ohne daß ein circulus vitiosus bestünde. Da das Prinzip des Widerspruches in der wechselseitigen Ausschließung des Seins und des Nichtseins besteht, so folgt, daß man bei der Untersuchung auf einen identischen Grund kommen muß, d. h. auf die Vergleichung zwischen den Ideen des Seins und Nichtseins.

157. Ohne diese Idee der Zeit wäre das Gedächtniß uns unmöglich und folglich auch die Einheit des Bewußtseins.

XIX. Kapitel.

Rückblick auf die Ideen des Raumes, der Zahl und der Zeit.

158. Wir sind auf den Punkt gelangt, wo wir mit vollkommener Genauigkeit die nothwendigen Elemente bezeichnen und bestimmen können, welche das Objekt der Naturwissenschaften und der exakten Wissenschaften bilden. Dies ist nicht nur höchst interessant, sondern auch äußerst wichtig; denn es zeigt uns unter einem sehr einfachen Gesichtspunkte eine Verbindung von Kenntnissen, welche in der Gegenwart ein unermeßliches Feld umfassen; ein Feld, dessen Gränzen beständig

weiter hinausgerückt werden können, und in der That sich erweitern, ohne daß man ein Ende dieses unbestimmten Fortschrittes absähe.

159. Raum, Zahl und Zeit, dies sind die drei Elemente aller Naturwissenschaften und exakten Wissenschaften. Das Übrige, was in ihnen enthalten ist, gehört lediglich der Erfahrung an, dem Gebiete zufälliger Thatsachen, die keine Nothwendigkeit in sich schließen und streng genommen nicht wissenschaftliche Objekte sein können.

160. Auf die Idee der Zahl gründet sich die allgemeine Arithmetik; auf die des Raumes die Geometrie, und die der Zeit setzt uns in Communication mit der sinnlichen Welt, um die Beziehungen ihrer Phänomene zu bestimmen. Diese sind isolirte zufällige Thatsachen, unfähig, der Wissenschaft zum Objekt zu dienen, wenn sie nicht den allgemeinen Ideen von Raum, Zahl und Zeit unterworfen werden.

161. Hieraus ersieht man, daß in allen Naturwissenschaften zwei Theile vorhanden sind: die Theorie und die Erfahrung. Die erstere gründet sich auf nothwendige Ideen, die letztere auf zufällige Thatsachen; jene würde ohne diese nicht in die wirkliche Welt herabsteigen, diese würde sich ohne jene nicht zur wissenschaftlichen Region erheben.

162. Die Naturwissenschaften verdienen mit um so größerem Grunde den Titel der Wissenschaft, je größer die Quantität nothwendiger Elemente ist, die sie einschließen, und je inniger die Verknüpfung ist, in der sie die zufälligen Thatsachen mit jenen verbinden können. Allein da es keine Naturwissenschaft giebt, die sich nicht über diese letzteren täuschen könnte, so kann es auch keine geben, die sich gänzlich von der Zufälligkeit reinigen könnte, welche sie ihr mittheilen.

163. Diese Bemerkungen offenbaren eine große Einfachheit in den wissenschaftlichen Elementen; aber diese kann noch weiter getrieben werden, wenn man sich an das erinnert, was bei der Analyse der Ideen der Zahl und der Zeit gesagt wurde.

164. Ich habe erklärt, wie die Idee der Zahl aus der

des Seins und Nichtseins entsteht, und wie dasselbe bei der der Zeit stattfindet; im Grunde findet man also in diesen beiden Ideen nur eine, obgleich unter verschiedenen Gesichtspunkten dargeboten.

165. Hieraus folgt, daß alle exakten und Natur-Wissenschaften sich auf zwei Elemente reduciren: die Intuition der Ausdehnung und den allgemeinen Begriff des Seins. Die Ausdehnung ist die Basis aller sinnlichen Anschauungen; in dem Äußeren ist sie eine nothwendige Bedingung für die Beziehungen, die wir in der körperlichen Welt begreifen; in dem Inneren eine Wahrnehmung, die unerläßlich ist, damit die Sensibilität in Rücksicht auf die äußeren Objekte repräsentativ sein könne. Der Begriff des Seins ist die Basis aller Begriffe; auf verschiedene Arten entwickelt, erzeugt er die Ideen der Zahl und der Zeit, welche, mit der der Ausdehnung combinirt, den nothwendigen Theil aller exakten und Natur-Wissenschaften bilden.

166. Die Ideen des Raumes, der Zahl und der Zeit sind allen Menschen gemeinsam, und der Beweis, daß sie bei allen identisch sind, ist, daß alle bei ihrer Anwendung zu denselben Resultaten geführt werden und in der Sprache auf dieselbe Weise sich ausdrücken. Alle messen den Raum und seine verschiedenen Dimensionen; alle zählen, alle begreifen die Zeit: warum zeigt sich also eine solche Schwierigkeit bei der Erklärung dieser Ideen? warum ist solcher Unterschied in den Meinungen der Philosophen vorhanden? Hierin haben wir eine Bestättigung dessen, was ich oben schon gesagt habe (I. Buch, III. Kap.) in Betreff der Kraft der direkten Perzeption unseres Geistes und der Schwäche der reflexen. Wenn wir uns mit der direkten Perzeption des Raumes, der Zahl, der Zeit begnügen, dann sind die Ideen sehr klar, der Verstand fühlt sich voll von Kraft und Energie, er dehnt die Sphäre seiner Erkenntnisse unbeschränkt aus, indem er das Gebäude der mathematischen und Naturwissenschaften erhebt. Aber sobald er sich auf sich selbst zurückwendet, und die direkte

Perzeption verlassend, zur reflexen übergeht und die Perzeption selbst wahrnehmen will, werden seine Kräfte schwach und er fällt in Verwirrung, welche die Quelle unabsehbaren Streites ist. Wir bemerken nur dunkel jene Idee, welche wir vorher auf Alles anwendeten, die, so zu sagen, in alle unsere Erkenntnisse einträufelte, die gleichsam das Leben war, das circulirte und das wir bei allen unseren Perzeptionen empfanden; aber an und für sich, in ihrer Isolirung, in ihrer Reinheit, entschlüpft sie uns beständig; während sie mit allen Dingen vermischt ist, sehen wir, daß sie etwas von den Dingen verschieden ist; wir trennen sie von dem einen, und sie vereinigt sich mit dem anderen; wir machen eine Anstrengung, um sie loszureißen von Allem, was sie nicht selbst ist, und dann fühlt der Geist eine Art von Abspannung, als ob Alles aus seinen Augen entschwände; aus Mangel an Realitäten scheint er sich mit Namen zu begnügen, die er tausendmal ausspricht und wiederholt, wie um in ihnen das Wenige von Realität zu bergen, was ihm noch übrig bleibt.

167. Eine der Ursachen dieser Abspannung und der Irrthümer, die ihre Folge zu sein pflegen, ist die oben schon angedeutete Sucht, uns jede Idee als eine Form vorzustellen, als ein inneres Bild, während wir bedenken sollten, daß in vielen Fällen nichts weiter als eine Perzeption, ein einfacher Akt in den Tiefen unseres Geistes vorhanden ist, ein Akt, der durch nichts vorgestellt werden kann, der nichts Sinnlichem gleicht, der mit Worten sich nicht erklären läßt, weil er sich nicht auflösen läßt, und uns nur als eine Thatsache des Bewußtseins gegenwärtig ist, aber als eine Thatsache der Thätigkeit, der Durchdringung, mit der wir uns, so zu sagen, in die Dinge einführen und sehen, was in ihnen Gemeinschaftliches ist, dieses dann trennend von allen Besonderheiten und in unserem Geiste gleichsam einen Centralpunkt aufstellend, der Alles beherrscht, von dem aus wir die äußere und die innere Welt betrachten, und durch die unermeßlichen Regionen der Möglichkeit schweifen.